

TESIS DOCTORAL

*Propaganda e Inquisición en la Sevilla del siglo XVII.
El auto de fe general como espectáculo propagandístico en decadencia*



ZORAIDA JIMÉNEZ GASCÓN

Departamento de Periodismo I, Universidad de Sevilla

Director: Dr. Miguel Vázquez Liñán

Sevilla, 2015

ÍNDICE

CAPÍTULO 1. <u>INTRODUCCIÓN</u>	9
1.1. OBJETO DE ESTUDIO	10
1.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	11
1.3. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS	19
1.4. FONDOS DOCUMENTALES	21
1.5. INTERÉS CIENTÍFICO	22

CAPÍTULO 2. FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

INTRODUCCIÓN	25
2.1. EN TORNO AL CONCEPTO DE PROPAGANDA Y A LA EVOLUCIÓN DE SU ESTUDIO	25
• Evolución del estudio de la propaganda	30
2.2. SOBRE NUESTRA MIRADA HISTORIOGRÁFICA	32
2.3. PROPAGANDA Y CONSTRUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES	35
2.4. PROPAGANDA Y CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO	45
2.5. EL RITUAL COMO MEDIO DE COMUNICACIÓN PROPAGANDÍSTICA	48
2.6. EL CASTIGO PÚBLICO Y LA PEDAGOGÍA DEL MIEDO	53

CAPÍTULO 3. LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII: APOGEO Y CRISIS DEL SANTO OFICIO COMO CONSTRUCTOR DEL IMAGINARIO DE LA ESPAÑA MODERNA

INTRODUCCIÓN	63
3.1. IGLESIA Y ESTADO EN EL SIGLO XVII: DOS PODERES HABITUALMENTE BIEN AVENIDOS	65
3.2. LA HEREJÍA EN EL SIGLO XVII: POLÍTICA Y RELIGIÓN	66
3.2.1. La política española en la <i>agenda</i> de la Inquisición	68
3.2.1.1. Cortesanos caídos en desgracia	70
3.2.1.2. La censura de obras políticas <i>anti-españolas</i> : los casos de la revolución de Cataluña y de fray Bartolomé de las Casas	74
3.2.2. El hereje en el imaginario social español del XVII	75
3.2.2.1. Modelando al cristiano post-tridentino: los cristianos viejos, en el punto de mira	76
3.2.2.2. Los moriscos y los renegados	84

Índice

3.2.2.3. Los judeoconversos portugueses	86
3.2.2.4. Los protestantes	88
3.3. LA PROPAGANDA DE LA INQUISICIÓN EN EL SIGLO XVII	92
3.3.1. Actitudes propagandísticas	93
3.3.1.1. Los miembros del tribunal de Sevilla	93
3.3.1.2. La sede del tribunal de Sevilla	96
3.3.2. Actos propagandísticos	100
CONCLUSIONES	108

CAPÍTULO 4. COMUNICACIÓN Y PODER: LA TRANSMISIÓN DE LA DOCTRINA OFICIAL EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII

INTRODUCCIÓN	111
4.1. LA CONSTRUCCIÓN DEL <i>OTRO</i> COMO ELEMENTO ESENCIAL DEL IMAGINARIO MODERNO	113
4.2. LA COMUNICACIÓN ORAL	120
4.2.1. Los pregones	120
4.2.2. La predicación	121
4.3. LA ESCRITURA AL SERVICIO DE LA LUCHA CONTRA LA HEREJÍA	131
4.3.1. Las relaciones de sucesos y las gacetas	132
4.3.1.1. El catolicismo como protagonista de las relaciones	137
4.3.1.2. El <i>otro</i> como protagonista de las relaciones de sucesos	139
• Los ingleses: de <i>herejes</i> a <i>aliados</i>	141
• Los franceses: de <i>cristianísimos</i> a <i>aliados</i> de los protestantes	144
• Los alemanes: <i>sacrílegos</i> e <i>iconoclastas</i>	145
• Los holandeses: <i>rebeldes</i> y <i>pérfidos herejes iconoclastas</i>	147
• Turcos, moros y berberiscos: los <i>infieles</i> mahometanos y los conversos	148
• Los moriscos: a medio camino entre <i>los otros</i> y <i>nosotros</i>	156
• Los catalanes y los portugueses: cuando <i>el otro</i> es uno de <i>los nuestros</i>	157
4.3.2. Los sermones	159
4.3.3. Los edictos de fe	163
4.4. ARTE, IMAGEN Y CONTRARREFORMA	164
4.4.1. La pintura	169
4.4.1.1. Figuras sagradas	171
• La Inmaculada Concepción	171
• Cristo crucificado	173

• Los santos	174
4.4.1.2. Las órdenes religiosas	177
4.4.1.3. El sacerdocio	180
4.4.1.4. Relatos bíblicos	181
4.4.1.5. Los sacramentos	185
4.4.1.6. Los herejes	185
4.4.2. Los grabados y las estampas	186
4.4.3. La escultura	190
4.4.4. La arquitectura	192
4.5. EL ESPECTÁCULO BARROCO	195
4.5.1. Espectáculos civiles	202
4.5.1.1. Proclamaciones reales	203
4.5.1.2. Entradas reales	205
4.5.1.3. Justicia ordinaria	206
4.5.2. Espectáculos religiosos	209
4.5.2.1. Procesiones	211
4.5.2.2. Semana Santa	213
4.5.2.3. Corpus Christi	217
CONCLUSIONES	218

CAPÍTULO 5. RITUAL, ESPECTÁCULO Y PROPAGANDA: EL AUTO DE FE

INTRODUCCIÓN	221
5.1. DEFINIENDO EL AUTO DE FE	223
5.1.1. Tipología del auto de fe	227
5.1.2. Evolución del auto de fe: del sencillo sermón medieval a la majestuosa <i>fiesta de la Fe barroca</i>	230
5.1.3. Simbolismo del auto de fe	234
5.2. EL AUTO DE FE GENERAL	241
5.2.1. Pre-auto de fe general: la preparación del espectáculo	247
5.2.1.1. Petición de licencia a la Suprema	247
5.2.1.2. Publicación del auto de fe general: invitaciones y pregón	248
5.2.1.3. Construcción del tablado	252
5.2.1.4. Cruz verde: pregón, procesión y vigilia	253
5.2.2. Día del auto de fe general: la visibilización del imaginario español del XVII en el espectáculo del cadalso	256
5.2.3. Post-auto de fe general: la continuación de los mensajes	264

Índice

5.3. EL AUTO DESPUÉS DEL AUTO: PINTURA Y RELACIONES	268
5.3.1. Pintura	268
5.3.2. Relaciones de autos de fe	271
5.4. LA DECADENCIA DEL AUTO DE FE GENERAL: SUSTITUCIÓN POR EL AUTO DE FE PARTICULAR PARA LA EXHIBICIÓN DE <i>LOS OTROS</i>	275
CONCLUSIONES	279

CAPÍTULO 6. LOS AUTOS DE FE EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII

INTRODUCCIÓN	281
6.1. LOS AUTOS GENERALES EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII	282
6.1.1. Organización	286
6.1.2. Celebración del auto general	292
6.1.3. Ejecución de las sentencias	294
6.1.4. Relaciones de autos de fe	295
6.2. LOS AUTOS PARTICULARES EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII	295
6.2.1. Iglesia de Santa Ana	296
6.2.2. Convento de San Pablo el Real	299
6.2.3. Iglesia de San Marcos	307
6.2.4. Capilla de San Jorge	309
6.2.5. Convento de San Francisco Casa Grande	309
6.2.6. Iglesia de San Vicente	313
6.2.7. Convento de Santa María de las Dueñas	314
6.3. EL QUEMADERO DE SAN DIEGO, ANTICIPO DEL INFIERNO	314
CONCLUSIONES	317

CAPÍTULO 7. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 30 DE NOVIEMBRE DE 1604

INTRODUCCIÓN	319
7.1. CONTEXTO	321
7.2. DELITOS Y REOS	325
7.3. CELEBRACIÓN	326
CONCLUSIONES	340

CAPÍTULO 8. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 30 DE NOVIEMBRE DE 1624

INTRODUCCIÓN	343
--------------------	-----

8.1. CONTEXTO	347
8.2. DELITOS Y REOS	363
8.3. CELEBRACIÓN	385
CONCLUSIONES	410

CAPÍTULO 9. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 29 DE MARZO DE 1648

INTRODUCCIÓN	413
9.1. CONTEXTO	414
9.2. DELITOS Y REOS	415
9.3. CELEBRACIÓN	431
CONCLUSIONES	449

CAPÍTULO 10. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 13 DE ABRIL DE 1660

INTRODUCCIÓN	451
10.1. CONTEXTO	455
10.2. DELITOS Y REOS	457
10.3. CELEBRACIÓN	484
10.4. EL POST-AUTO	508
CONCLUSIONES	513

<u>CONCLUSIONES</u>	515
----------------------------------	-----

<u>ANEXOS</u>	519
----------------------------	-----

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA	687
CORRESPONDENCIA	734
EDICTOS DE FE	735
GACETAS	736
HEMEROGRAFÍA	737
ICONOGRAFÍA	740
ÍNDICES DE LIBROS PROHIBIDOS	745
RELACIONES DE AUTOS DE FE	746
RELACIONES DE SUCESOS	749

Índice

SERMONES	756
TEXTOS LEGALES	757
WEB	758

1. INTRODUCCIÓN

Si tuviésemos que resumir, en pocas palabras, nuestro trabajo *Propaganda e Inquisición en la Sevilla del siglo XVII. El auto de fe general como espectáculo propagandístico en decadencia*, diríamos que es una investigación inscrita en el campo de la Historia de la Propaganda, con la que hemos pretendido realizar un estudio de los cuatro autos de fe generales que el tribunal de la Inquisición de Sevilla¹ celebró en la ciudad en el siglo XVII, los cuatro últimos de su historia.

Con nuestra tesis intentamos responder a la necesidad de una investigación doctoral de este tipo ya que, al menos hasta la fecha, no conocemos un trabajo que haya abordado, desde la perspectiva que aportan los estudios sobre propaganda, un elemento tan importante de los procesos del Santo Oficio como es el auto de fe. Tampoco conocemos ninguna tesis que haya recurrido a esta disciplina para estudiar la Inquisición o su historia, más allá de menciones puntuales. Sí podemos encontrar, en la abundante bibliografía existente, referencias que coinciden tangencialmente con nuestro enfoque, sobre todo cuando se trata de describir el efecto que buscaban los autos de fe. Por ello, entendemos que nuestro proyecto podría constituir una aportación a los estudios de Historia de la Propaganda, concretamente a aquellos que versan sobre la España del siglo XVII.

Esta tesis es continuación de un trabajo anterior, presentado como proyecto de investigación, titulado *Propaganda política de la Inquisición española en el XVII. Notas para el estudio de la construcción del Estado moderno en España*, dirigido por el doctor Miguel Vázquez Liñán en el marco del programa de Doctorado en Comunicación y Crítica de la Cultura (Departamento de Periodismo I, Universidad de Sevilla). En aquel trabajo, intentamos responder a preguntas como qué papel jugó el Santo Oficio en la construcción de los imaginarios sociales de los ciudadanos de la época estudiada, cuál fue su rol en la propia construcción del Estado moderno español, qué nivel de planificación e intencionalidad se puede intuir en la pedagogía del miedo ejercida por el

¹ El tribunal tenía su sede en la ciudad de Sevilla y su jurisdicción abarcaba los territorios del arzobispado de Sevilla y del obispado de Cádiz, ocupándose casi por completo de las provincias de Sevilla, Cádiz y Huelva, y de algunos pueblos de Málaga. Hacia 1668, Ceuta también se integró en el tribunal. Para conocer con más detalle su territorio, véase González de Caldas Méndez, 1991, p. 63.

1. Introducción

Tribunal, qué medios y mensajes usó la Inquisición para propagar su discurso y, finalmente, qué papel cumplieron los autos de fe en la propaganda del Santo Oficio.

1.1. OBJETO DE ESTUDIO

Nuestro trabajo se ocupa de los cuatro únicos autos de fe generales que se celebraron en Sevilla en el siglo XVII (30 de noviembre de 1604, 30 de noviembre de 1624, 29 de marzo de 1648 y 13 de abril de 1660). En cuanto a la delimitación espacial, escogimos Sevilla, además de por el interés personal, por ser su tribunal uno de los más importantes y también de los que nos han parecido más *olvidados*, probablemente por la escasez de documentos que se conservan en comparación con otros. Respecto a la elección del siglo XVII, ésta responde a que fue en este siglo cuando se celebraron los últimos autos de fe generales en todos los tribunales de distrito.

Lo que más nos interesa aquí es el auto de fe general como representación espectacular o espectáculo multicódigo público, a través del cual la Inquisición participaba en la construcción y transmisión del *imaginario social del Estado español* de aquel momento. Así, definimos el auto de fe como ‘aquella ceremonia ritual pública, mediante la cual el tribunal inquisitorial comunicaba las sentencias a los reos, reparaba las ofensas cometidas contra Dios y el Estado, ensalzaba al poder y adoctrinaba al pueblo, contribuyendo a la construcción y transmisión de un determinado imaginario social, el del Estado español y, al mismo tiempo, demostrando las consecuencias de transgredir la norma mientras se defendían los principios y el *statu quo* de la monarquía española’. En este trabajo nos centramos en el discurso hegemónico, aquel que la Inquisición quería transmitir, aunque somos conscientes de que en el auto de fe podía darse una multiplicidad de situaciones comunicativas que sobrepasaban el esquema *dominadores-dominados* donde el mensaje del dominador es asumido, siempre acríticamente y sin negociación posible, por el dominado.

Para llevar a cabo el análisis, con un enfoque propagandístico, de los cuatro autos de fe generales que se celebraron en Sevilla en el XVII, abordamos tangencialmente las relaciones de la Inquisición con la monarquía, su papel en la construcción del Estado moderno español y los mensajes y canales de difusión de la propaganda católica en aquella centuria. No debemos perder de vista que, en la época de nuestro estudio, la Iglesia y la monarquía españolas iban de la mano, y que el Santo Oficio no era sólo un

tribunal religioso: el Tribunal de la Fe, aunque fuese llamado así, era realmente un instrumento político-religioso, el único tribunal con jurisdicción en todos los territorios españoles, creado por los Reyes Católicos para eliminar a los disidentes religiosos que podían hacer tambalear la construcción de un único Estado, y que continuó homogeneizando a los súbditos, modelando a los cristianos post-tridentinos, persiguiendo extranjeros (o mirando hacia otro lado, en función del momento político) e intentando impedir la entrada de ideas liberales y laicistas. Es decir, la Inquisición fue un importante instrumento de construcción estatal (y del imaginario asociado), y las variaciones en su actuación tienen una explicación en este marco. Por otra parte, a veces los intereses de la Iglesia y del Santo Oficio no coincidieron del todo con los de la monarquía, mientras que en otras ocasiones el Tribunal fue usado para solucionar asuntos de carácter más político o personal que estrictamente relacionados con la salvaguarda de la ortodoxia católica.

1.2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Parte importante de las investigaciones *recientes* sobre la Inquisición española se desarrollaron en torno a la década de los ochenta, viviéndose entre 1976 y 1986 una *década dorada*². El quinto centenario del nacimiento del Tribunal impulsó el desarrollo de congresos y exposiciones, la publicación de libros que se han convertido en obras de referencia³, y hasta la creación de instituciones de investigación que tuvieron como consecuencia la renovación en los estudios sobre el Santo Oficio. Podemos localizar el germen de la *nueva historiografía de la Inquisición* en el curso de verano que José Antonio Escudero dirigió en 1976 en la Universidad Menéndez Pelayo⁴, al que siguieron congresos celebrados en Cuenca (1978)⁵, Copenhague (1978)⁶, Nueva York (1983)⁷ y Madrid-Segovia-Palma (1986)⁸, una exposición organizada en Madrid

² Para conocer la historiografía anterior a esta época, véase Moreno Martínez, 2002, pp. 17–185.

³ Uno de esos títulos imprescindibles es Domínguez Ortiz, 2003b. La primera edición es de 1981.

⁴ Los trabajos de aquel curso fueron publicados en el extra número I de la revista *Historia 16* (1976).

⁵ Pérez Villanueva, 1980.

⁶ Henningsen, Tedeschi y Amiel, 1986.

⁷ Alcalá y otros, 1984.

⁸ Escudero, 1992.

1. Introducción

(1982)⁹, la publicación en español de la *Historia de la Inquisición española* de Henry Charles Lea (1983), la edición de la *Revista de la Inquisición* (Universidad Complutense de Madrid, 1991–2001) y la creación de dos instituciones, el Centro de Estudios Inquisitoriales y el Instituto de Historia de la Inquisición, promovidas por Joaquín Pérez Villanueva y José Antonio Escudero, respectivamente. Pero para García Cárcel (1996), «el mejor testimonio de esta historiografía de la Inquisición» (p. 232) es la obra colectiva *Historia de la Inquisición en España y América* (1984, 1993 y 2000), un ambicioso trabajo, dividido en tres extensísimos volúmenes, dirigido por Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet y publicada por el Centro de Estudios Inquisitoriales y la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). En sus tres volúmenes, los inquisitorialistas españoles más importantes¹⁰, «sin sectarismo ideológico», se acercaron al Santo Oficio para tratar «buena parte de los grandes problemas a los que la historiografía de la Inquisición sólo se había enfrentado parcialmente» (García Cárcel, 1996, p. 232).

También los historiadores extranjeros tuvieron su papel en los avances historiográficos. De entre ellos, García Cárcel (1996) destaca las investigaciones de Henry Kamen y Bartolomé Bennassar (p. 232), opinión con la que coincidimos, especialmente en el caso de Bennassar, de quien destacamos como imprescindible su obra colectiva *Inquisición española: poder político y control social* (1981a)¹¹, quizá el texto más próximo a nuestra perspectiva y que aquí nos parece fundamental. Para García Cárcel (1996), Bennassar y sus discípulos, entre los que se encuentra Jean-Pierre Dedieu,

han aportado a la historiografía de la Inquisición aspectos fundamentales como el de la *complejidad* de la represión que no puede medirse con la sola cuantificación de los procesados, sino poniendo el acento en conceptos fundamentales como el de la *política de la presencia*, la pedagogía del miedo y la atención a todos los componentes simbólicos del ejercicio de la representación que implicaba la actuación del Santo Oficio (p. 233).

⁹ Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, y Subdirección General de Archivos, 1982.

¹⁰ En esta obra colectiva destacan nombres como los de Jaime Contreras, Bartolomé Escandell Bonet, Ricardo García Cárcel, Álvaro Huerga, Miguel Jiménez Montesión, José Martínez Millán o Joaquín Pérez Villanueva.

¹¹ La edición original, en francés, fue publicada en 1979.

Por su parte, el trabajo de Kamen, en el que destaca su libro *La Inquisición española* (2004)¹², ha contribuido

decisivamente a la desdramatización del tema inquisitorial en tanto que pone de relieve que la Inquisición más que una *causa* de conflicto social fue un *signo* de los conflictos internos entre los españoles, un aparato de poder coactivo sin ideología propia, y desde luego ha promovido una normalización del fenómeno inquisitorial por la vía de la historia comparada con las “otras Inquisiciones” europeas –aunque no tuvieran este nombre (García Cárcel, 1996, p. 233).

Ellos y otros historiadores extranjeros, como Gustav Henningsen, «han ejercido un magisterio fundamental para los jóvenes historiadores españoles de las últimas décadas» (p. 233). Otros trabajos extranjeros que influyeron en la historiografía española, en este caso en el campo metodológico, fueron las investigaciones de Emmanuel Le Roy Ladurie (1981) sobre la población francesa de Montaignou y Carlo Ginzburg (1991) en su trabajo sobre el molinero italiano Menocchio.

Pasado ese *boom* historiográfico, García Cárcel (1996) entiende que las investigaciones sobre el Santo Oficio español han perdido energía y señala como algunas de las causas la

saturación en el uso de algunas fuentes como las causas de fe, la falta de cobertura de apoyo institucional, el lamentable vacío dejado por hombres como Joaquín Pérez Villanueva, el auténtico padre de la historiografía española sobre la Inquisición en los años 80, el propio fin de la transición política española... (p. 233).

En las últimas décadas, podemos destacar a investigadores como Consuelo Maqueda Abreu (1992a), Doris Moreno Martínez (2004), Manuel Peña Díaz (2002, 2008) y María Jesús Torquemada (2000) como algunos de los nombres esenciales de la historiografía inquisitorial más reciente. En el ámbito andaluz, es especialmente reseñable la labor divulgativa de la revista *Andalucía en la Historia*, editada por el

¹² La primera edición en español es de 1967.

1. Introducción

Centro de Estudios Andaluces, y actualmente dirigida por Peña Díaz, una publicación en la que, frecuentemente, encontramos materiales sobre la Inquisición¹³.

Para Gustav Henningsen (1988), el *boom inquisitorial* de los años 70 tuvo como ideal una «postura de fría imparcialidad» a la hora de hablar del Santo Oficio, que, en su opinión,

estuvo en cierto modo dictada por el hecho de que a nadie importaba ya la Inquisición por sí misma. Lo que realmente fascinaba, y lo que principalmente atraía a nuevas fuerzas de todas partes, era el uso que se podía hacer de la Inquisición, o sea, de sus archivos (p. 37).

Este uso de los archivos que señala Henningsen (1988) no se limitaba a la consulta para documentar investigaciones sobre la Inquisición, sino también, y es lo destacable, para desarrollar estudios sobre la cultura popular europea (p. 42), como fue el caso de las ya mencionadas obras de Le Roy Ladurie (1981) y Ginzburg (1991).

Para García Cárcel (1996), esa nueva historiografía de la Inquisición que comenzó a gestarse a mediados de los años 70 perseguía tres objetivos: «la desideologización, la superación de la abstracción y la explicación racional del Santo Oficio» (p. 233). Estos tres objetivos han marcado las líneas de investigación de los trabajos sobre el Tribunal.

Por un lado, ese deseo de desideologizar el estudio de la Inquisición, de superar «los juicios de valor ideológico en el análisis de la represión inquisitorial» (p. 234), trajo consigo investigaciones basadas en la cuantificación de la actividad del Santo Oficio. En este campo de las cifras destaca la labor de Jaime Contreras y Gustav Henningsen (1986), quienes consultaron las relaciones de causas de fe que se conservan de todos los tribunales inquisitoriales (que, desgraciadamente, están incompletas) y llegaron al número de 49.092 procesados entre 1560 y 1700, dato muy alejado de los 348.021 de Juan Antonio Llorente (Moreno Martínez, 2002, p. 189), autor bastante cuestionado por la nueva historiografía por sus dudosos métodos de trabajo. Otros investigadores se han acercado a las fuentes inquisitoriales para intentar cuantificar la

¹³ Ejemplo de ello son los dosieres «La Inquisición en Andalucía. Origen y trayectoria del Santo Oficio» (2005, nº 8) y «La Inquisición. Memoria de la infamia» (2013, nº 39), y el artículo de Manuel Peña Díaz (2008).

actividad de los tribunales a lo largo de toda la existencia de la Inquisición, como hizo García Cárcel.

El interés por la cuantificación no se ha limitado al número de procesados, también ha producido trabajos sobre los tipos de delitos investigados por la Inquisición, unos siguiendo la tipología establecida por el mismo Santo Oficio (judíos, moriscos, luteranos, alumbrados, proposiciones heréticas, bigamia, sollicitación, superstición, etc.) y otros creando sus propias clasificaciones (sexo, ideologías, etc.) (Moreno Martínez, 2002, p. 191).

También consecuencia del deseo de desideologizar la Inquisición son las investigaciones sobre el Tribunal desde la perspectiva del Derecho¹⁴, entre las que destacan nombres como los de José Antonio Escudero, Francisco Tomás y Valiente y Miguel Jiménez Monteserín. En este campo, la mayoría de los estudios han sido acerca del procedimiento inquisitorial, por sí solo o comparándolo con otras Inquisiciones y con la justicia española de su época (Moreno Martínez, 2002, pp. 192–193). La naturaleza de la jurisdicción inquisitorial también ha sido estudiada y ha producido una división en tres grupos: los investigadores que entienden la Inquisición como *real*, en tanto que «instrumento del poder del rey» (García Cárcel, 1996, p. 238), quienes contemplan el Santo Oficio como tribunal *eclesiástico*, y una tercera vía (que nos es cercana) para quienes, como Antonio Domínguez Ortiz, la Inquisición tenía naturaleza *mixta*, lo cual le parece a García Cárcel (1996) «una salida demasiado cómoda y ambigua» (p. 239). Él se decanta por que la jurisdicción del Tribunal fue «*sustantivamente* eclesiástica» aunque «*adjetivamente* fue particular o privilegiada», aspecto éste el de los privilegios de la Inquisición que ha sido tratado por Ángel Alcalá, por ejemplo (p. 239).

Entre los aspectos investigados del proceso inquisitorial, García Cárcel (1996) opina que el foco se ha puesto en cuestiones como los autos de fe (p. 241), campo en el que podemos destacar los trabajos de Consuelo Maqueda Abreu (1992a) y, muy especialmente, Antonio Domínguez Ortiz (2003b).

Otros temas que ha tratado la historiografía, dentro de ese objetivo de desideologizar el Tribunal, son el estudio del rito y la ceremonia que rodeaba la labor de la Inquisición, como el realizado por Francisco Bethencourt (1997) (Moreno Martínez, 2002, p. 196).

¹⁴ Ejemplo de ello es Escudero, 1992.

1. Introducción

Finalmente, otra línea de investigación vinculada con la desideologización es la que estudia la repercusión de la represión inquisitorial en la ciencia y la cultura españolas¹⁵ (Moreno Martínez, 2002, p. 197). Una de las fuentes fundamentales para esta línea de trabajo son los Índices inquisitoriales.

El segundo objetivo de la historiografía reciente ha sido la superación de la abstracción sobre el Santo Oficio, huyendo «de la generalización, del juicio de valor global para, por el contrario, ahondar en lo concreto, poner nombres y apellidos a los grandes conceptos» (García Cárcel, 1996, p. 244).

Una de las líneas de investigación en las que este objetivo se ha concretado es el estudio de los tribunales de distrito, «saltando del singular Inquisición al plural Inquisiciones» (p. 244). El tribunal de Sevilla es uno de los que García Cárcel (1996, p. 244) y Moreno Martínez (2002, pp. 198–199) señalan como menos investigados por las lagunas de información aunque, en los últimos años, investigadores como Victoria González de Caldas (2004, 2008) y Michel Boeglin (2006) han aportado interesantes trabajos al conocimiento de la Inquisición hispalense y que han sido fundamentales para nuestra investigación.

Otra de las líneas de trabajo ha sido la investigación sobre quienes integraban los tribunales, como los estudios de Julio Caro Baroja (2006). García Cárcel (1996) señala el desigual conocimiento, pues se sabe más de los inquisidores que del resto (p. 246). En este caso, podemos añadir la aportación que acerca del personal de los tribunales han hecho Gonzalo Cerrillo Cruz (1991) sobre los familiares y los trabajos sobre el tribunal de Sevilla de Victoria González de Caldas (2004, 2008) y Pilar García de Yébenes Prous (1990).

Por último, el tercer objetivo de la historiografía «ha sido intentar explicar racionalmente el Santo Oficio, desentrañar la función, los para qués de la Inquisición desde una óptica de entendimiento que no implicara, en ningún caso, la *justificación*, tentación de los análisis “comprensivos” tradicionales» (García Cárcel, 1996, p. 247):

La historiografía de estos últimos años más que debatir las motivaciones del establecimiento de la Inquisición, lo que ha hecho ha sido penetrar en la funcionalidad de

¹⁵ En esta línea están libros como Márquez, 1980; Pardo Tomás, 1991 y Pinto Crespo, 1983.

la Inquisición, intentar aprehender la racionalidad interna que preside sus actuaciones en el día a día y los beneficios o rentabilidad producida por la Inquisición a lo largo del tiempo. Porque sin duda el auténtico problema de la Inquisición no fue el de que se creara –a fin y al cabo hubo otras inquisiciones en la época–, sino el que se mantuviera durante tantos siglos y en tantos escenarios políticos y sociales diferentes (Moreno Martínez, 2002, p. 199–200).

En cuanto a estudios sobre los procesados del Santo Oficio, García Cárcel (1996) opina que esta temática «ha estado tradicionalmente demasiado mediatizada por la solidaridad retrospectiva con el sufrimiento de las víctimas de la Inquisición, lo cual, ciertamente, genera una buena conciencia sentimental, pero ha ayudado poco a entender la Inquisición por dentro» (p. 252). Además, no todas las víctimas han sido investigadas por igual. El foco se ha puesto, fundamentalmente, sobre los cristianos nuevos (judeoconversos y moriscos) (Moreno Martínez, 2002, p. 202). En lo referente a los delitos, los más estudiados han sido los relacionados con la sexualidad (bigamia, solicitación, delitos sexuales) y los que menos, los delitos ideológicos (García Cárcel, 1996, p. 252).

De los trabajos más recientes y novedosos, Moreno Martínez (2002) destaca aquellos que proponen nuevas interpretaciones, como los estudios sobre el «control social horizontal»¹⁶ (p. 204), es decir aquel que no se ejercía desde arriba, en vertical, desde la Inquisición hacia la sociedad, sino que quien controlaba era la propia sociedad mediante la delación que podríamos llamar *entre iguales*.

Entendemos que los nuevos estudios sobre la Inquisición española, en la línea de las nuevas tendencias historiográficas, se están nutriendo de otras perspectivas, de otras ramas de conocimiento, de fuentes novedosas o incluso de fuentes *antiguas* pero con las que se trabaja de manera diferente.

Entre las obras de carácter general sobre el Santo Oficio español, destacan los trabajos de Jaime Contreras (1997), Henry Charles Lea (1983), Ricardo García Cárcel (2002), Henry Kamen (2004) o Joseph Pérez (2005).

¹⁶ Tausiet, 2001.

1. Introducción

Respecto a obras específicas sobre la Inquisición sevillana, podemos señalar las de Montero de Espinosa (1820)¹⁷, Cascales Ramos (1986), así como los diversos estudios desde la perspectiva del Derecho sobre delitos inquisitoriales en el siglo XVIII, realizados por Enrique Gacto, M^a Jesús Torquemada o Juan Antonio Alejandre; o la extensa obra, en ocho volúmenes, de Juan Gil (2000–2003). Además, resultan de gran interés las tesis doctorales de Pilar García de Yébenes Prous (1990), de Victoria González de Caldas (1995)¹⁸ y de Michel Boeglin (2003).

En cuanto al auto de fe, habitualmente, las obras generales sobre la Inquisición le dedican poco espacio. Pero sí hay dos libros específicos que nos parecen fundamentales: Domínguez Ortiz (2003b) y Maqueda Abreu (1992a). Ese trabajo de la Dra. Maqueda, producto de su tesis doctoral, estudia el auto desde el punto de vista de su organización, en lugar de poner el acento en su carácter espectacular y en su instrumentalización propagandística. Hay también artículos que han tratado el auto de fe con mayor profundidad, aunque sólo conocemos uno que comparta enfoque con nuestro trabajo: «Autos de fe: escenas de poder, circo y escarmiento» de Peña Díaz (2008).

Finalmente, en cuanto a los cuatro autos de fe generales que se celebraron en Sevilla en el siglo XVII, no existe bibliografía específica sobre ninguno de ellos, aunque son mencionados en obras sobre el tribunal hispalense¹⁹ o alguno de los grupos de herejes que salieron a ellos²⁰.

En definitiva, todos estos trabajos mencionados son estudios que abordan sólo de forma tangencial y puntual el objeto de estudio de nuestra investigación, pues son más genéricos y no tienen nuestra misma perspectiva. Por tanto, entendemos que nuestra investigación sirve de complemento a lo escrito hasta ahora sobre el Santo Oficio.

¹⁷ El libro aparece firmado con las iniciales J. M. M. de E., tradicionalmente atribuidas a José María Montero de Espinosa, pero existen dudas sobre si la obra es de Justino Matute o si fue escrita por ambos. Para conocer más sobre esta polémica, véase Collantes de Terán Sánchez, 2008.

¹⁸ *El proceso de fe y judeoconversos. Tribunal de la Inquisición. Sevilla s. XVII–XVIII* (Universidad de Sevilla, 1995). Antes de esta tesis doctoral, González de Caldas ya había realizado otra investigación sobre la Inquisición hispalense para su tesis de licenciatura: *Otra imagen del Santo Oficio. El Tribunal de la Inquisición de Sevilla. Aspectos socio-económicos, 1639–1699* (Universidad de Sevilla, 1987).

¹⁹ Por ejemplo, Domínguez Ortiz, 2003b y González de Caldas, 2004.

²⁰ Por ejemplo, Huerga, 1988.

1.3. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

Este trabajo parte de dos premisas, cuya reflexión nos condujo a desarrollar nuestras hipótesis.

En primer lugar, al pensar sobre la relación entre el Estado y la Inquisición, entendemos que ésta pudo desempeñar un papel fundamental en la construcción, tanto del Estado moderno español del siglo XVII, como de alguno de los elementos fundamentales del imaginario social hegemónico en la España de ese siglo: el del *español ideal*, modelo construido en oposición a otros, convertidos en *los otros*, los herejes. Contra éstos actuó el Tribunal de la Fe, depurándolos. Y, para ello, colaboró con la Iglesia en su tarea de modelar a los cristianos post-tridentinos, persiguiendo los delitos de costumbres y fiscalizando así creencias y acciones, además de seguir manteniendo la lucha contra los falsos conversos. En definitiva, el objetivo era lograr que los españoles fuesen (o, al menos, pareciesen) cristianos sinceros que cumplieran con la ortodoxia católica.

Y, en segundo lugar, cuando nos planteamos si el Santo Oficio participó en el adoctrinamiento realizado por la monarquía y la Iglesia, pensamos que sí pudo tener un rol importante, especialmente en épocas convulsas en los ámbitos religioso y político. La predicación, el arte, los textos y los espectáculos fueron canales de comunicación a través de los que la monarquía, la Iglesia y la Inquisición adoctrinaron a los españoles transmitiéndoles mensajes, fruto tanto de la Contrarreforma como de las peculiaridades político-religiosas de España.

Estas dos premisas nos llevaron a establecer una hipótesis general o principal: al entender el auto de fe en tanto que representación espectacular o espectáculo multicódigo esencial para la actividad del Tribunal, nos preguntamos qué papel cumplió en la propaganda inquisitorial, e intuimos que constituía una de las piezas más destacadas de la labor pedagógica del Santo Oficio y que en él todos sus elementos estaban cuidadosamente seleccionados para influir emocionalmente en el pueblo. Desde esta perspectiva, los autos de fe, especialmente los generales, eran espectáculos multicódigo diseñados para cumplir varias funciones: adoctrinar al pueblo construyendo y transmitiendo el imaginario social, inculcar un sentimiento de pertenencia a un mismo grupo político-religioso, diferenciando de forma maniquea entre *nosotros los buenos* (los católicos) y *ellos los malos* (los herejes), infamar a los herejes, demostrar las consecuencias de transgredir la norma exhibiendo la mano implacable de la Inquisición

1. Introducción

y del Estado, ensalzar al poder y defender los principios y el *statu quo* de la monarquía española. Y todo esto se desarrollaba a través del estímulo de los sentidos, con una imponente puesta en escena del Juicio Final, aderezada con atrezo, cánticos, rezos, olores, etc.

De esta hipótesis general o principal que acabamos de ver se derivan tres subhipótesis:

1) Durante la segunda mitad del siglo XVI, los autos de fe generales fueron muy frecuentes en todos los distritos inquisitoriales, pero se produjo un descenso en picado con la llegada de la siguiente centuria. En el caso de Sevilla, mientras que en la segunda mitad del XVI hubo un auto general prácticamente cada dos años, en el XVII las celebraciones se distanciaron entre sí, de modo que sólo se celebraron cuatro autos generales, una media de uno cada 25 años. Teniendo en cuenta estas cifras y la idea expresada por la propia Inquisición de que una persona sólo debía ver en su vida un auto de fe general para que la veneración y el respeto no se perdieran, intuimos que este descenso tan pronunciado en la frecuencia respondió, además de a razones como las dificultades económicas por las que atravesaban las arcas de la Inquisición, a un intento de reactivar el interés y la curiosidad del pueblo.

2) Ese distanciamiento entre un auto de fe general y otro obligó al Santo Oficio a sustituirlos por autos particulares, desapareciendo así de las plazas para *recluirse* en iglesias y conventos. Suponemos que esta decadencia del auto de fe general se debió, posiblemente, a la falta de compensación entre el coste y la efectividad del espectáculo, pues ya no se retomó ni cuando la economía mejoró.

3) Creemos que las funciones propagandísticas del auto de fe continuaban una vez terminado este espectáculo y la ejecución de las penas, gracias a la publicación de las relaciones de autos de fe, cuya edición fue incrementando su importancia conforme avanzaba el siglo XVII y, sobre todo, durante el XVIII, aumentando de forma inversamente proporcional a la presencia de la Inquisición en la calle. Por tanto, entendemos que las relaciones funcionaron a modo de *propaganda de mantenimiento* para que la población sintiera que el Santo Oficio seguía activo, aunque ya hubieran quedado atrás aquellos tiempos en los que el Tribunal se mostraba como una institución

poderosísima, capaz de escenificar casi anualmente la obra de penitencia más espectacular.

Para trabajar sobre estas hipótesis, orientamos nuestra investigación hacia la consecución de cinco objetivos, principalmente:

1) Enmarcar una institución tan compleja como la Inquisición española en la perspectiva de la Historia de la Comunicación Social y, más específicamente, de la Propaganda.

2) Contextualizar la labor propagandística del Santo Oficio para comprender mejor sus prácticas.

3) Explorar con el mismo enfoque el auto de fe general, un *medio de comunicación* tan importante para el Tribunal, subrayando su complejidad simbólica y su relevancia como ceremonia ritual multicódigo de la Edad Moderna en la Sevilla del siglo XVII.

4) Aproximarnos al auto de fe particular como sustituto del auto general.

5) Acercarnos a las relaciones de autos de fe como ejemplos de la propaganda de la Inquisición española, uno de los pocos que ha llegado hasta nosotros.

1.4. FONDOS DOCUMENTALES

García Cárcel (1996), en un artículo acerca de la historiografía sobre el Santo Oficio, planteaba que el investigador «nunca debe apostar unilateralmente por una determinada opción. Para conocer la Inquisición pueden servir tanto las fuentes inquisitoriales como las no inquisitoriales. Hacen falta nuevas miradas sobre viejas fuentes» (p. 253) y, de la misma manera, apuntaba que hay que dar cabida también a fuentes hasta ahora no utilizadas (p. 254). De esta forma, intentamos valernos de todas aquellas fuentes que pudieran ayudarnos a adentrarnos en la época que investigábamos y procuramos ofrecer una mirada complementaria a las ya existentes.

1. Introducción

Para desarrollar nuestra tesis, la búsqueda bibliográfica tomó, principalmente, dos direcciones: por un lado, textos que nos ayudaran a comprender el auto de fe general como espectáculo multicódigo de propaganda y, por otro lado, materiales que nos ilustraran sobre los autos de fe generales celebrados por el tribunal de Sevilla en el siglo XVII.

En esta tarea de documentación fueron fundamentales instituciones como la Institución Colombina (Sevilla), la Biblioteca Nacional de España (Madrid), la Universidad de Sevilla, el Archivo Histórico Nacional (Madrid), la Real Academia de la Historia (Madrid), el monasterio de Poblet (Tarragona), el Seminario Diocesano de Vitoria, el Archivo Universitario de Salamanca, el Archivo Municipal de Sevilla y la Biblioteca Británica (Londres), entre otras. En estos archivos y bibliotecas se conservan documentos originales relativos a la organización de los autos de fe, valiosísimos para nuestra tesis, como es el caso de la correspondencia entre el tribunal de Sevilla y el Consejo de la Suprema, así como ejemplares de edictos de fe, sermones y, muy especialmente, relaciones de autos de fe. Algunos de estos textos son auténticas rarezas de las que sólo hemos localizado uno o dos ejemplares en todo el mundo y, en ocasiones, se trata de documentos que hasta ahora no habíamos visto referenciados en la bibliografía sobre la Inquisición.

1.5. INTERÉS CIENTÍFICO

Pensamos que nuestro trabajo constituye cierta aportación a los estudios sobre la Inquisición española y, al mismo tiempo, a los que tienen como objeto el análisis de la Historia de la Propaganda en España. Por un lado, tratamos el Santo Oficio desde la perspectiva de la propaganda, algo (creemos) poco explorado. Y, por otro lado, nos acercamos a la propaganda oficial española del siglo XVII que participó en la construcción del Estado moderno a través de la creación y difusión de los imaginarios sociales, para desembocar en el estudio de los autos de fe generales celebrados en Sevilla en esa centuria como un medio más de esa propaganda.

En cuanto a esos cuatro autos de fe generales sevillanos, ya hemos comentado que no existe bibliografía específica sobre ellos, por lo que creemos que la *reconstrucción* que realizamos en este trabajo es una interesante aportación al conocimiento, tanto de

esos autos, como del tribunal de Sevilla, especialmente por la localización y utilización de documentos coetáneos, poco o nada trabajados hasta ahora.

Por todo ello, entendemos que nuestra tesis es novedosa y enriquecedora, algo deseable en toda investigación.

2. FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación se inscribe dentro del campo de la Historia de la Propaganda, al estudiar los autos de fe generales celebrados por la Inquisición sevillana en el siglo XVII en tanto que espectáculos propagandísticos a través de los cuales el poder transmitía (y al mismo tiempo ayudaba a construir) determinados componentes del imaginario social del Estado español al pueblo.

Por ello, en este capítulo, expondremos cuál es nuestra mirada a la propaganda y su historia, partiendo de la idea de que la propaganda es un proceso comunicativo que ya se daba antes de la sociedad de masas. Además, trataremos desde el punto de vista teórico cómo entendemos, en este trabajo, el concepto de imaginario social, así como su proceso de construcción y transmisión social, prestando especial atención a la construcción del *otro*, ése que no somos y a quien, a menudo, y no sólo en la época que trabajamos, se rechaza y persigue. Asimismo, dado que entendemos que el Tribunal de la Fe sirvió a los intereses políticos de la monarquía española y que fue una institución clave en la construcción del Estado moderno, dedicaremos un apartado al significado de la propaganda en dicho proceso de construcción estatal. Finalmente, nos acercaremos al concepto de ritual, ya que interpretamos el auto de fe como tal, y también nos referiremos al castigo público y la pedagogía del miedo, pues consideramos que ambas cuestiones cimentaban el trabajo de la Inquisición española y estaban en la base de la celebración de los autos de fe.

2.1. EN TORNO AL CONCEPTO DE PROPAGANDA Y A LA EVOLUCIÓN DE SU ESTUDIO

El concepto de *propaganda* ha sido y es abordado, como no podía ser de otro modo, desde perspectivas diversas, ya sea como *proceso comunicativo*, *conjunto de métodos*, *técnicas*, *teorías*, *prácticas*, etc.

Una definición ya clásica y frecuentemente citada es la de Violet Edwards (1938), quien parte de que la «propaganda es la expresión de una opinión o acción por

2. Fundamentos teórico-metodológicos

individuos o grupos, diseñada deliberadamente para influir en las opiniones o acciones de otros individuos o grupos con referencia a unos fines predeterminados»²¹ (p. 40).

Jacques Ellul (1973), como Kimball Young (1969), sitúa el foco en los métodos pero, a diferencia de Young (1969)²², Ellul (1973) pone también el acento en emisores y receptores, entendidos éstos como una masa homogénea:

La propaganda es un conjunto de métodos utilizados por un grupo organizado que quiere llevar a cabo las participaciones activas o pasivas en sus acciones de una masa de individuos, psicológicamente unificados a través de manipulaciones psicológicas e incorporados en una organización²³ (p. 61).

Por su parte, Philip M. Taylor (2003), aunque considera que «muchas propaganda es accidental o inconsciente» (p. 6), en su obra *Munitions of the Mind* trata la propaganda en tanto que

intento *deliberado* de persuadir a la gente a pensar y comportarse *de una manera deseada* (...), aquí estoy discutiendo las decisiones conscientes, metódicas y planificadas para emplear técnicas de persuasión diseñadas para conseguir objetivos específicos que pretenden beneficiar a aquellos que organizan el proceso²⁴ (p. 6).

Sobre esta idea de Taylor (2003) de la propaganda para persuadir a pensar y actuar de una determinada forma, volveremos más tarde de la mano de autores como Teun Van Dijk (2009) o Antonio Pineda (2006).

²¹ «Propaganda is expression of opinion or action by individuals or groups deliberately designed to influence opinions or actions of other individuals or groups with reference to predetermined ends».

²² «en sentido lato, la propaganda es el uso deliberado de métodos de persuasión u otras técnicas simbólicas a fin de cambiar las actitudes y, a la postre, influir sobre la acción» (Young, 1969, p. 7).

²³ «*Propaganda is a set of methods employed by an organized group that wants to bring about the active or passive participations in its actions of a mass of individuals, psychologically unified through psychological manipulations and incorporated in an organization*» (las cursivas son de Ellul).

²⁴ «By propaganda, then, I mean the *deliberate* attempt to persuade people to think and behave *in a desired way*. Although I recognize that much propaganda is accidental or unconscious, here I am discussing the conscious, methodical and planned decisions to employ techniques of persuasion designed to achieve specific goals that are *intended to benefit those organizing the process*» (las cursivas son de Taylor).

Para Alejandro Pizarroso Quintero (1993), la definición de propaganda «más neutral e inmediata, consistiría en el proceso comunicativo que disemina, difunde, da a conocer, promociona ideas» (p. 26), con lo que el autor sitúa el concepto en el terreno ideológico. Un poco más adelante, Pizarroso (1993) añade otros elementos, ofreciendo una definición más extensa:

La propaganda, en el terreno de la comunicación social, consiste en un proceso de diseminación de ideas a través de múltiples canales con la finalidad de promover en el grupo al que se dirige los objetivos del emisor no necesariamente favorables al receptor; implica, pues, un proceso de información y un proceso de persuasión. Y podemos glosarla del siguiente modo: control del flujo de la información, dirección de la opinión pública y manipulación –no necesariamente negativa– de conductas y, sobre todo, de modelos de conducta (p. 28).

Pizarroso Quintero (1993) puntualiza que, aunque *propaganda* y *persuasión* podrían equipararse en ciertos aspectos, «el fenómeno de la propaganda es mucho más complejo. Fundamentalmente es un proceso de persuasión porque, en efecto, implica la creación, reforzamiento de información sobre todo en lo que se refiere al control del flujo de la misma» (p. 27). Otra diferencia entre la persuasión y la propaganda es que la primera «es inherente al hombre desde el momento en que éste es tal. Pero la propaganda no existe sino en un medio social complejo. El fenómeno de la propaganda es inherente a la organización estatal. Estado y propaganda son inseparables» (p. 27).

Por su parte, Miguel Vázquez Liñán (2012) hace hincapié en la relación que existe entre la propaganda organizada y la construcción, destrucción o mantenimiento de los imaginarios sociales. Así, relaciona la propaganda con «las diferentes teorías y prácticas orientadas a la construcción interesada, a través de métodos comunicacionales, de los imaginarios sociales» (p. 83).

Antonio Pineda Cachero (2006) lleva a cabo una profusa revisión crítica de definiciones, expuestas según se basen en el contenido de la propaganda, en su objetivo o sean valorativas²⁵. Tras discutirlos, concluye definiendo en los siguientes términos:

La propaganda es un fenómeno comunicativo de contenido y fines ideológicos mediante el cual un Emisor (individual o colectivo) transmite interesada y

²⁵ Véase Pineda Cachero, 2006, pp. 31–61.

2. Fundamentos teórico-metodológicos

deliberadamente un Mensaje para conseguir, mantener o reforzar una posición de poder sobre el pensamiento o la conducta de un Receptor (individual o colectivo) cuyos intereses no coinciden necesariamente con los del Emisor (p. 228).

Para Pineda Cachero (2006), la propaganda, además de un fenómeno comunicativo, es un fenómeno *transhistórico*²⁶, «si bien nunca debe olvidarse que sus técnicas pueden variar según el contexto espaciotemporal concreto» (p. 66):

Al definir la propaganda como un “fenómeno comunicativo” estamos deslindándola de toda referencia a los medios, técnicas y tecnologías, y recursos de comunicación concretos –que cambian con el tiempo y el espacio–, y reforzando la idea de que es más bien un fenómeno transhistórico inherente a una situación determinada: una situación de poder. En otras palabras, la propaganda sería una manifestación (*phainomenon*) comunicativa causada por el poder. Frente a los elementos epifenoménicos, la propaganda es más un *qué* y un *por qué* que un *cómo* (pp. 228–229).

Hay cierta coincidencia entre los estudiosos a la hora de entender el proceso propagandístico como interesado y deliberado desde la perspectiva de los emisores, así como en el objetivo de promover acciones u opiniones favorables, para dichos emisores, entre los receptores. Así, en este trabajo, entendemos la propaganda como ‘un proceso comunicativo impulsado por un emisor (individual o colectivo) que, deliberadamente, pretende persuadir a un receptor (que también puede ser individual o grupal) para que piense y/o actúe de una determinada forma, acorde con los intereses del emisor’. Por tanto, situamos el foco en el flujo de comunicación que el emisor establece con el receptor y en la intención de favorecer sus intereses (los del emisor), más allá de qué transmite y de los medios utilizados, aunque aquí analizaremos, también, uno de esos canales: el auto de fe.

Además de la diversidad de miradas sobre la propaganda, en torno a este concepto existe una división académica acerca del momento histórico en que podemos utilizar el término con un significado similar al que hemos expuesto más arriba. Frecuentemente, la barrera temporal se establece en la aparición de la sociedad de masas.

²⁶ Esta afirmación es teóricamente discutida, sobre todo por quienes ponen el acento en la influencia, también evidente, de los contextos culturales y materiales sobre los procesos comunicacionales.

El término *propaganda* se comenzó a usar, con un sentido *ideológico*, precisamente en el siglo XVII, cuando el papa Gregorio XV constituyó la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, una entidad pensada para combatir la Reforma y difundir el catolicismo. La ‘Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe’ o, como apunta Huici Módenes (1996), ‘Sagrada Congregación «acerca de la fe que debe ser propagada»’ (p. 38), había empezado a funcionar de forma intermitente en 1572, durante el papado de Gregorio XIII, pero fue en 1622 cuando se convirtió en permanente mediante la bula *Inscrutabili Divine* (Pizarroso Quintero, 1993, p. 28). Estas fechas son relevantes para nuestro trabajo, pues vemos cómo la Reforma protestante estimuló la necesidad de la Iglesia católica de organizarse propagandísticamente para combatir a los luteranos y, desde luego, la Inquisición española formó también parte de esa organización.

Burke (1995) afirma, no obstante, que aún en el XVII no podemos hablar de propaganda tal como hoy lo hacemos, y sitúa el uso actual del término «a finales del siglo XVIII, cuando las técnicas de persuasión utilizadas por los simpatizantes de la revolución francesa se compararon con las técnicas cristianas de conversión» (pp. 13–14). A pesar de ello, Burke (1995) puntualiza que, si se define la propaganda «con suficiente amplitud, por ejemplo, como “el intento de transmitir valores sociales y políticos”²⁷, es difícil oponerse a que se aplique al siglo XVII» (p. 14).

Así, aunque el término se utilizase a partir del siglo XVII o el XVIII, creemos que podemos afirmar, como hacen Pizarroso Quintero (1993) y Huici Módenes (1996), que la propaganda existe desde que existen las sociedades *complejas*, desde que hay un poder político y/o religioso (o alguien que quiere tenerlo), que tiene que justificar su posición y sus acciones, ganar adeptos y eliminar adversarios. Por ello, entendemos que pueden calificarse como ejemplos de propaganda (aunque no estemos hablando de propaganda *moderna* o *de masas*) las grandes obras públicas del tirano ateniense Pisístrato (ca. 600–527 a. C.) para ensalzar sus logros, los relatos de las gestas de Alejandro Magno (356–323 a. C.) que difundían los *corresponsales* por los que se hacía acompañar en sus viajes, e incluso la Columna de Trajano (53–117 d. C.), construida en Roma en el año 113 para conmemorar las victoriosas guerras dacias del emperador

²⁷ Burke (1995) toma esta definición de Peter Kenez (1985): «the attempt to transmit social and political values» (p. 4).

2. Fundamentos teórico-metodológicos

hispano, así como los discursos del papa Urbano II (1095) sobre las atrocidades cometidas por los sarracenos para justificar la Primera Cruzada.

Se podría argumentar que erramos al denominar *propaganda* a la transmisión de mensajes ideológicos en el siglo XVII por parte de instituciones como la Inquisición. Si seguimos a quienes sólo emplean el término para referirse a las campañas organizadas conscientemente y dirigidas a *las masas*, efectivamente no tendría sentido histórico hablar de propaganda en periodos previos a la sociedad de masas. Sin embargo, si conectamos, como aquí hacemos, el estudio de la propaganda al de la construcción discursiva de formas de ver el mundo, de imaginarios sociales, no consideramos descabellado nombrar, en el siglo XVII español, con el término *propaganda*, a parte de la actividad informativa del Estado español, de algunos de sus pilares institucionales, como es el caso del Santo Oficio. Pensamos que la Inquisición fue un emisor privilegiado de mensajes ideológicos que ayudaron a la conformación de un imaginario determinado y políticamente motivado; de ahí que hayamos optado, como otros antes que nosotros²⁸, por usar el término *propaganda*.

- **Evolución del estudio de la propaganda**

El estudio académico de la propaganda (ésta ya sí, masiva) comenzó a ser estratégico para muchos estados especialmente a partir del periodo de entreguerras. Fue la Primera Guerra Mundial (1914–1918) la que marcó el pistoletazo de salida a dichos estudios, pues

durante la guerra se utilizaron todas las fórmulas conocidas para influir en las actitudes y las opiniones de los ciudadanos, para ganarse sus “corazones y sus mentes”. Había llegado el momento de plantearse el estudio sistemático y “científico” de la propaganda (Vázquez Liñán, 2008, p. 349).

Pineda Cachero (2006) califica los años 1920 a 1960 de la investigación teórica de la propaganda en Occidente como la «época dorada» (p. 13) por la cantidad de investigaciones que se desarrollaron. Del periodo de entreguerras, destacan los trabajos

²⁸ Algunos de los investigadores que hablan abiertamente de propaganda en sus trabajos sobre el Estado moderno español son, por ejemplo, Bouza Álvarez, 2007; Chartier y Espejo, 2012; Enciso Recio, 2008; Espejo Cala, 2000a; Nieto Soria, 1999; y Nieto Soria et al., 2007.

de Walter Lippmann (*Public Opinion*, 1922), cuya visión de la propaganda está marcada por la psicología social y su teoría de la *manipulación para la construcción del consenso* (*manufacturing consent*); Harold D. Lasswell (*Propaganda Technique in World War*, 1927) y la manipulación simbólica para dirigir las actitudes colectivas; Edward L. Bernays (*Propaganda*, 1928) y sus ideas de la *ingeniería del consenso* (*engineering of consent*), así como del *gobierno de propagandistas en la sombra* en el que el ciudadano medio delega *voluntariamente* para que filtre una realidad demasiado compleja para ser analizada por él; así como los estudios del Instituto para el análisis de la propaganda (Institute for Propaganda Analysis, IPA), cuyo objetivo era enseñar a los estadounidenses, mediante cursos y publicaciones, a detectar la propaganda *dañina* (lo que, en aquel momento, significaba la propaganda contraria a Estados Unidos). En este periodo de entreguerras, se entiende la propaganda

como un esencial (para el mantenimiento de cualquier régimen político) proceso de manipulación simbólica que nos ayuda a simplificar una realidad compleja e inabarcable para el ciudadano medio (a él van dirigidos los esfuerzos propagandísticos), pero también a interpretarla desde la perspectiva del poder. La «construcción del consenso social» en torno a esa interpretación sería, siguiendo con esta lógica, la función principal del propagandista (Vázquez Liñán, 2012, p. 83).

Ya en la segunda mitad del siglo XX, Jacques Ellul (*Propaganda. The Formation of Men's Attitude*, 1973), «considera la propaganda como un fenómeno sociológico más que como algo *hecho* por cierta gente para ciertos propósitos»²⁹ (Kellen, 1973, p. V). A finales de la década de los 80, Noam Chomsky y Edward S. Herman retomaron, críticamente, las ideas del consenso de Walter Lippmann y Edward L. Bernays en *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media* (1988). Chomsky y Herman entienden que se da «un sistema (impuesto) de propaganda sistemática que pretende integrar al ciudadano medio en las estructuras institucionales propias de la democracia estadounidense» (Vázquez Liñán, 2009, p. 349). Para ello, los medios de comunicación cumplen un papel fundamental, pues

²⁹ «Jacques Ellul's view of propaganda and his approach to the study of propaganda are new. The principal difference between his thought edifice and most other literature on propaganda is that Ellul regards propaganda as a sociological phenomenon rather than as something *made* by certain people for certain purposes» (la cursiva es de Kellen).

2. Fundamentos teórico-metodológicos

actúan como sistema de transmisión de mensajes y símbolos para el ciudadano medio. Su función es la de divertir, entretener e informar, así como inculcar a los individuos los valores, creencias y códigos de comportamiento que les harán integrarse en las estructuras institucionales de la sociedad (Chomsky y Herman, 2009, p. 21).

Podemos conectar esta idea de la construcción del consenso, de modo que, como afirma Vázquez Liñán (2012),

en la práctica (...), quienes gozan de mayor acceso a los discursos públicos influyentes y a los canales por los que estos circulan, quienes tienen más posibilidades de ser escuchado, las tienen también de participar, con garantías, en la «construcción del consenso», de dotar de sentido al discurso políticamente correcto (p. 103).

En el tiempo y el espacio que nos ocupa en esta tesis, la Sevilla del siglo XVII, aquellos que tenían el poder de ser escuchados y, así, de construir el discurso hegemónico eran, esencialmente, la monarquía, la Iglesia católica y, como brazo ejecutor de ambas (especialmente de la primera), la Inquisición.

2.2. SOBRE NUESTRA MIRADA HISTORIOGRÁFICA

Es el nuestro un estudio sobre una de las grandes instituciones de la Edad Moderna en España, la Inquisición española. Desde este punto de vista, y como investigación *institucional*³⁰, nuestro trabajo cuadra bien con un acercamiento historiográfico *clásico*, que estudia la organización interna y el papel político de una pieza clave en la construcción del Estado moderno español³¹. No obstante, nuestra mirada al Santo Oficio está influida por enfoques herederos de la llamada *nueva Historia*³². Como estas nuevas corrientes historiográficas, no despreciamos ningún tipo de fuente por no ser oficial o escrita, pues entendemos que las huellas del pasado que pueden ayudarnos son muy diversas, por lo que nos hemos nutrido de relaciones de autos de fe, correspondencia entre el Consejo de la Suprema y el tribunal de la

³⁰ Dentro de la bibliografía sobre Historia de las instituciones podemos destacar textos como Álvarez de Morales, 1989; Domínguez Ortiz, 1985; Tomás y Valiente, 1982.

³¹ Véase, por ejemplo, Bouza Álvarez, 1998; Espejo Cala, 2000a; Maravall, 1986; y Nieto Soria, 1999.

³² Sobre la *nueva Historia*, véase Burke, 1993 y Hernández Sandoica, 2004.

Inquisición de Sevilla, libros de Historia, memoriales de efemérides, pinturas, grabados, impresos *paleoperiodísticos* como las relaciones de sucesos, etc. También planteamos un acercamiento multidisciplinar: así, la Propaganda y la Historia, el Periodismo, la Religión, el Arte, el Derecho o la Antropología están presentes en nuestra tesis. Como sucede en la microhistoria, nuestro estudio es local, a pequeña escala: aunque, a diferencia de lo que propone esa corriente historiográfica, no tiene excesivas aspiraciones globalizantes a partir de ejemplos concretos.

Así, aunque entendemos que nuestra tesis, dedicada a la Inquisición española, bien podría ser objeto de estudio de la llamada *vieja Historia*, creemos que nuestro trabajo bebe de esta nueva manera de hacer Historia, no sólo por todo lo expuesto, sino también porque hemos intentado aproximarnos a la sociedad del siglo XVII y al Tribunal con el que convivió, haciéndolo desde la Historia de la Propaganda, disciplina en sí misma fruto de esa ampliación focal que propusieron los *nuevos historiadores* y «del uso intensivo de la propaganda durante las dos guerras mundiales, que daría alas al estudio sistemático de este proceso comunicativo» (Vázquez Liñán, 2008, p. 346). Pizarroso Quintero (1999) afirma que nuestra disciplina «no sería otra cosa que la Historia de la Comunicación Social atendiendo, eso sí, con particular interés al aspecto persuasivo» (p. 148). Siguiendo a Domenach (1986) cuando afirma que «la propaganda es polimorfa y cuenta con recursos casi ilimitados» (p. 48), Pizarroso Quintero (1999) entiende que el estudio de la propaganda «ha de ser necesariamente multidisciplinar» (p. 147), además de que las fuentes también tienen que ser variadas porque «todo, o casi todo, es susceptible de convertirse en un vehículo para el mensaje propagandístico» (pp. 160–161), cuestiones con las que nosotros coincidimos.

Más allá de lo que el Santo Oficio significó en el organigrama político español, nos interesa el análisis del discurso de la institución (textos, ceremonias, etc.) en la construcción del imaginario nacional español³³ y en la propia edificación del Estado moderno pues, como Henningsen (1988), entendemos que, cuanto más profundizamos en el conocimiento, «en la comprensión del verdadero ser de la Inquisición, más se nos revela como una variación más de las instituciones de propaganda y educación del pueblo» (p. 41). Las dificultades para llegar a conocer el impacto que en sus espectadores tuvieron los autos de fe son evidentes pero, al mismo tiempo, la minuciosa

³³ Véase, por ejemplo, Rodríguez de la Flor, 2002 y 2012.

2. Fundamentos teórico-metodológicos

y documentada reconstrucción de la organización y escenificación de aquellos espectáculos nos aporta pistas relevantes para intuir las intenciones propagandísticas que el emisor, el Santo Oficio, tenía con los autos de fe.

De ahí que nuestro estudio comparta inquietudes con la Historia de la Comunicación³⁴, en tanto que nos interesa el proceso comunicativo del que la Inquisición era emisor principal, así como los medios usados para hacer llegar su mensaje a la población. Y, además, aunque en esta tesis ponemos el acento en la descripción e interpretación de los mensajes que la Inquisición *pretendía* transmitir a sus receptores (tanto a quienes presenciaban los autos de fe como a quienes conocían de ellos a través del boca a boca o las relaciones), no nos es ajena la negociación de significados que se produce en el proceso de mediación, tal y como lo entiende Martín-Barbero (1991). Esta mediación se produce en el espacio *entre* el emisor y los receptores e intenta describir qué hacen los medios con sus receptores y, viceversa, qué hacen los receptores con los medios emisores. Así, nos interesan los diferentes significados que los receptores, también diversos, extraían de la experiencia del auto de fe. El significado de los autos no era siempre algo que llegase *cerrado* a los receptores, directamente enviado desde el emisor, sino que en la recepción se terminaba de construir el significado, de acuerdo a la propia percepción, sujeta a diversos condicionantes como el bagaje cultural del receptor, su experiencia vital, posición ideológica, etc.

Esto nos lleva a Foucault (1994), cuando se interesa por las diferentes recepciones del castigo público y, a pesar de que podríamos hablar de un significado *hegemónico* (que es en el que se centra nuestra investigación), existen otras interpretaciones posibles que deberían formar parte de un análisis que pretendiese la comprensión global del auto. Prueba de ello, y siempre según Foucault (1994), es que más allá de la transmisión del miedo y de la jerarquía social, en ocasiones quienes presenciaban los castigos públicos podían distorsionar el mensaje que las autoridades pretendían transmitir, sobrepasándose de esta manera el esquema *dominadores-dominados* y constatándose que en ese juego de fuerzas podían producirse grietas, de modo que el mensaje del dominador no era asumido por el dominado de forma acrítica y sin negociación alguna. No siempre el pueblo interpretó el mensaje emitido por el poder como éste pretendía,

³⁴ Podemos destacar, por ejemplo, Briggs y Burke, 2002; Bordería Ortiz, Laguna Platero y Martínez Gallego, 1996 y Vázquez Montalbán, 1997.

hasta el punto de que, según Foucault (1994), muchas de las ceremonias punitivas modernas que teatralizaban la muerte dejaron de existir ante el peligro de que los espectadores se rebelaran contra el poder, simpatizaran con el reo, se solidarizaran con él y lo convirtieran en héroe (pp. 64–68), cuando para el discurso oficial no debía ser visto de otra manera que como un villano:

aquel gran espectáculo de las penas corría el riesgo de ser vuelto del revés por los mismos a los cuales iba dirigido (...). Y he aquí que de la ceremonia de los suplicios, de esa fiesta insegura de una violencia instantáneamente reversible, era de donde se corría el riesgo de que saliera fortalecida dicha solidaridad mucho más que el poder soberano (pp. 67–68).

Otra situación que, según Foucault (1994), podía darse en los espectáculos punitivos es que los condenados, aprovechando que ya no tenían nada que perder, profiriesen gritos y proclamas subversivas contra las autoridades que los castigaban: «el suplicio permite al condenado estas saturnales de un instante, cuando ya nada está prohibido ni es punible. Al abrigo de la muerte que va a llegar, el criminal puede decirlo todo y los asistentes aclamarlo» (p. 65). Aquí, el pueblo acudiría a escuchar aquello que ellos no podían expresar abiertamente, produciéndose una especie de catarsis. En este caso, podríamos interpretar también que el propio poder sería, en ocasiones, consciente de ello y lo permitiría para que el pueblo *se liberase* de forma controlada. No obstante, el auto de fe era un espacio para el arrepentimiento y la penitencia, por lo que no había excesivo lugar para que los reos se expresaran contra el Santo Oficio. Ejemplo de ello es que la Inquisición evitaba estas situaciones poniendo una especie de bozal a aquellos condenados que podían resultar *peligrosos*. Sí entendemos que los autos de fe tenían un efecto catártico en el pueblo, como veremos más adelante, pero no porque se expresaran contra las autoridades a través de los herejes, sino porque volcaban sus frustraciones precisamente en los herejes.

2.3. PROPAGANDA Y CONSTRUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

El concepto de *imaginario* ha sido abordado por múltiples autores. Charles Taylor (2006) afirma que «un imaginario social no es un conjunto de ideas; es más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad, al darles un sentido» (p. 13):

2. Fundamentos teórico-metodológicos

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas (p. 37).

Lo que llamo imaginario social va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. Esta extensión del concepto no es arbitraria, pues del mismo modo que la práctica sin la idea no tendría ningún sentido para nosotros, y por lo tanto no sería posible, también la idea debe remitirse a una comprensión más amplia de nuestra situación, si es que ha de tener sentido: la relación que mantenemos unos con otros, cómo hemos llegado a esta situación, cómo nos relacionamos con otros grupos, etc. (p. 39).

Taylor (2006) habla de *imaginario social* y no de *teoría social* por tres razones:

1) porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes «imaginan» su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a la tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad (p. 37).

Para David Cabrera (s. a.), la identidad colectiva de una sociedad³⁵ está compuesta por *significaciones imaginarias sociales*, que define como «“significados aceptados e incuestionables” por una sociedad, más aún son la “matriz” de esos significados» (p. 3). Cabrera (s. a.) entiende que las significaciones imaginarias sociales cumplen tres funciones:

³⁵ «La identidad colectiva se conforma como el conjunto de creencias compartidas por una sociedad que implican una visión de sí misma como “nosotros”, es decir, una autorepresentación de “nosotros mismos” como estos y no otros» (Cabrera, s. a., p. 2).

las significaciones imaginarias *instituyen y crean* un orden social a la vez que son *instituidas y creadas* por este mismo orden (...).

Las significaciones imaginarias sociales también *mantienen y justifican* un orden social. Es lo que se conoce como los problemas de la *legitimación, integración y consenso* de una sociedad (...).

Finalmente, las significaciones imaginarias sociales *cuestionan* un orden social a través de la *crítica, la reforma* y el *cambio* de una sociedad determinada (pp. 3–4).

Si nos referimos a la construcción de los imaginarios sociales en el periodo histórico que aquí estudiamos, podríamos intuir que la monarquía española comenzó pronto la edificación propagandística del imaginario estatal. Evidentemente, el más que privilegiado acceso de los monarcas absolutos al discurso los convirtió en emisores privilegiados, poderosos, y este binomio de *poder y discurso* nos interesa, pues influye decididamente, a largo plazo, en la construcción de los imaginarios sociales.

Para Michel Foucault (2007), «el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una situación dada» (p. 113). Foucault (1994) argumenta que el poder

se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados (p. 33).

Manuel Castells (2009), por su parte, define el poder como

la capacidad relacional que permite a un actor social influir de forma asimétrica en las decisiones de otros actores sociales de modo que se favorezcan la voluntad, los intereses y los valores del actor que tiene el poder. El poder se ejerce mediante la coacción (o la posibilidad de ejercerla) y/o mediante la construcción de significado partiendo de los discursos a través de los cuales los actores sociales guían sus acciones. Las relaciones de poder están enmarcadas por la dominación, que es el poder que reside en las instituciones de la sociedad (p. 33).

Nos interesa este proceso de influencia, en la formación de imaginario social, que conlleva el poder, así como su realización a través de la coacción y la construcción de

2. Fundamentos teórico-metodológicos

significado, en parte, en el caso de la Inquisición, a través de la propaganda desplegada por la institución. Pineda Cachero (2006) concibe el poder como «el elemento conceptual clave de la propaganda» (p. 63), su *explicans* o elemento explicativo. Así,

existe un determinado fenómeno social universal, que llamaremos “poder”, que –al tener la necesidad de comunicarse– genera un determinado fenómeno comunicativo que llamaremos “propaganda”, de forma tal que se produzca como resultado una determinada relación entre Emisor y Receptor en virtud de la cual el Receptor subordine su conducta y su pensamiento a los propósitos del Emisor (p. 80).

En esta línea, y siguiendo a Castells (2009), «la forma esencial de poder está en la capacidad para modelar la mente. La forma en que sentimos y pensamos determina nuestra manera de actuar, tanto individual como colectivamente» (p. 24). Es ésta una de las claves de la construcción de los imaginarios. En nuestra investigación, veremos cómo el Estado, la Iglesia y la Inquisición fueron los agentes que, en el siglo XVII, a través de diferentes canales, difundieron su discurso propagandístico (que era el oficial y casi único en llegar de forma más o menos homogénea a la mayoría de los súbditos-fieles), estableciendo lo que los españoles debían *pensar y hacer*.

Fairclough (1996) distingue *el poder en el discurso* (*power in discourse*) y *el poder detrás del discurso* (*power behind discourse*): mientras que «*el poder en el discurso* tiene que ver con el discurso como un lugar donde las relaciones de poder son en efecto ejercidas y promulgadas»³⁶, *el poder detrás del discurso* remite a «cómo los órdenes del discurso, como dimensiones de los órdenes sociales de las instituciones sociales o las sociedades, son ellos mismos formados y constituidos por las relaciones de poder»³⁷ (p. 43). En el caso del *poder en el discurso*, estamos ante un discurso que reproduce el poder de quienes intervienen en él, pues el participante poderoso se impone a los otros determinando los contenidos del discurso, cómo se relacionan con el discurso y entre ellos y qué posiciones pueden ocupar (Fairclough, 1996, p. 46). Respecto al *poder detrás del discurso*, Fairclough (1996) se refiere a que el discurso es en sí mismo expresión del poder.

³⁶ «is concerned with discourse as a place where relations of power are actually exercised and enacted».

³⁷ «how orders of discourse, as dimensions of the social orders of social institutions or societies, are themselves shaped and constituted by relations of power».

Por su parte, Van Dijk (2009), plantea que «debemos preguntarnos quiénes tienen acceso al recurso fundamental de poder que es el discurso público» (p. 13), pues,

si alguien controla parte de la producción del discurso público, también controla parte de sus contenidos y, por lo tanto controla, indirectamente, la opinión pública, que puede no ser exactamente lo que pensará la gente pero al menos *aquello sobre lo que pensará* (p. 13).

Siguiendo a Van Dijk (2009, pp. 30–31), entendemos que quien tiene más capacidad de influir, más poder, es quien accede con mayor facilidad a los discursos influyentes, aquellos que más afectan a los receptores por el prestigio, el alcance o la credibilidad de sus emisores. En otras palabras, quien tiene el poder es quien potencialmente está en mejores condiciones para influir en la construcción y transmisión de los imaginarios, quien más determina cuál es la lectura ortodoxa del mundo, siempre afín a sus intereses, pues es quien tiene más medios para emitir los mensajes portadores de su ideología y quien cuenta con mayor reconocimiento de los receptores como emisor legítimo o autorizado.

Nos parece oportuno retomar en este momento algo que ya habíamos apuntado al comienzo del capítulo. El centro de la teoría propagandística de Walter Lippmann es el ciudadano medio, quien, según el autor, interpreta la realidad de acuerdo a estereotipos culturales. Así, el ciudadano medio vive en un *pseudoentorno*, una realidad mitad verdadera y mitad artificial hecha de ficciones, construidas a través de lo que otros le cuentan, de forma que el individuo acumula experiencias *mediadas*, contadas. Lippmann (2003) habla de *manipulación para la construcción del consenso* (*manufacturing consent*), lo que le lleva a la siguiente reflexión: «¿qué es la propaganda, más que el esfuerzo por alterar la imagen ante la que los individuos reaccionan, con el fin de reemplazar un modelo social por otro?» (p. 40).

Para construir el *consenso* del que habla Lippmann (2003) resulta necesaria la manipulación simbólica, cuestión que también señaló Harold D. Lasswell, quien entiende la propaganda en tanto que «dirección de las actitudes colectivas a través de la manipulación de los símbolos significativos»³⁸ (Harold D. Lasswell en Thomson, 1999,

³⁸ «The management of collective attitudes by the manipulation of significant symbols».

2. Fundamentos teórico-metodológicos

p. 2). No compartimos la idea de este tipo de *consenso* producido excluyendo el debate, que se sustituye por la persuasión de quienes tienen mejor acceso al discurso. Para la época que nos ocupa en esta tesis, el siglo XVII español, creemos que no podemos hablar de consenso, pues entendemos que el consenso real implica la negociación entre el emisor que construye los imaginarios (o las ficciones) y los receptores, implica que los súbditos *voluntariamente* dejaban que el poder filtrase la realidad por ellos: en el XVII no entendemos que existiese esa negociación o esa delegación voluntaria, sino que lo que se daba era una imposición basada en la superioridad de medios con los que contaban la monarquía, la Iglesia católica y la Inquisición española, que dominaban las vías mayoritarias y más efectivas de comunicación, reduciendo así las alternativas discursivas a excepciones marginales en el conocimiento que del mundo tenían los españoles de la época.

Huici Módenes (1996), al referirse a las relaciones entre propaganda y mito, afirma que, a través de éste «se puede persuadir, movilizar o coaccionar para evitar que las gentes hagan cuestionamientos y objeciones al sistema dominante» (p. 107). Desde esta perspectiva, podemos entender el mito en tanto que tópico o cliché, pues «el mito le entrega al hombre todo resuelto y lo “libera” de la labor de pensar acerca de sus problemas, del mundo y de sí mismo» (Huici, 1993, p. 84). Como afirma Van Dijk (2009),

el poder discursivo suele ser persuasivo, directa o indirectamente y, por consiguiente, destaca razones, argumentos, promesas, ejemplos u otros medios retóricos que aumentan la probabilidad de que los receptores construyan las representaciones mentales que se intenta imponerles. Una estrategia fundamental para encubrir el poder es persuadir a quienes carecen de él respecto a que las acciones promovidas están encaminadas a favorecer sus intereses (p. 107).

Si atendemos a la labor de la Inquisición española en la construcción y transmisión de los imaginarios sociales en el siglo XVII, comprobaremos que éstos se expresaban de forma maniquea, dividiendo a la gente en dos bandos: el de *los buenos*, los católicos ortodoxos, y el de *los malos*, los herejes, un grupo bastante heterogéneo. A esta recurrente división entre *nosotros* y *los otros* exaltando, respectivamente, las bondades y maldades de unos y otros se refiere Van Dijk (2009) cuando dice que «el

discurso racista y, de modo más amplio, el discurso ideológico de los miembros de endogrupos (*ingroups*), por ejemplo, tiene la peculiaridad de poner énfasis, mediante muchas variantes discursivas, en las características (sugeridamente) negativas de los Otros, el exogrupo (*outgroup*)» (p. 25). Esto nos lleva al concepto de *grupalón*, término creado

por el novelista Kurt Vonnegut e introducida por Pratkanis y Aronson para designar una técnica persuasiva de gran eficacia. Con ella se indica la tendencia de las personas a formar, de manera casi instintiva, grupos con los cuales se identifica y cuyos postulados asume (Huici Módenes, 1996, p. 142).

Huici Módenes (1996) señala los peligros del grupalón, pues su existencia

puede condicionar la visión del ajeno al grupo como el “ajeno despreciable”, con lo que se deshumaniza a los sujetos extraños, a los que se colocan todo tipo de etiquetas (judío, negro, bosnio, chicano, etc.). Una vez apartado el extraño de su condición de humano ya no hay inconvenientes ni trabas éticas para su eliminación (p. 142).

Bettaglio (2011), acerca de las comedias españolas del siglo XVII, dice que en ellas se destacaban «los vicios de los pueblos extranjeros, de un “otro”, en oposición al cual construir, orientalísticamente, una imagen positiva de España y sus costumbres» (p. 30). La autora señala que

España, a pesar de su actitud de superioridad hacia los extranjeros, no necesitaba mirar más allá de sus fronteras para encontrar un “otro” al cual demonizar, ya que desde tiempo atrás iba estigmatizando la imagen de los judíos y los moros, para resaltar las virtudes propiamente españolas. Surge en esta época el mito del casticismo hispano, basado en la idea de la limpieza de sangre, concepto que se convierte en una verdadera obsesión y ocupa la mentalidad de los españoles (p. 30).

En la España del siglo XVII, el *otro* se construía, en buena medida, en términos religiosos, pues, de acuerdo con el discurso oficial, las diferencias de credo resquebrajan la unidad del Estado moderno y hasta podían acarrear traiciones políticas (como en el caso de los moriscos y los judeoconversos portugueses, acusados de ser *quintacolumnistas*). Quizá fueron los judíos y sus descendientes, los judeoconversos,

2. Fundamentos teórico-metodológicos

quienes sobresalieron en número de representaciones negativas en el imaginario construido y transmitido por el Santo Oficio. Así, encontramos el tópico del judío traidor, el del cobarde, el del envenenador o el del sacrílego; clichés todos con los que igualmente se asociaba a los cristianos nuevos (por su origen judío), y a los que también se sumaba la idea del falso converso. El tópico de la falsa conversión era compartido con los moriscos, a cuya representación se sumaba la idea del quintacolumnista, pues se le veía como un enemigo interno que apoyaba a los piratas musulmanes que atacaban España. De los protestantes, agrupados bajo la denominación de *luteranos*, se difundió el tópico del sacrílego, el del iconoclasta o el del blasfemo. En cuanto a los cristianos heterodoxos (los alumbrados y los que cometían delitos de costumbres), eran representados como malos cristianos. Acerca de las naciones no católicas se difundía la idea de que eran herejes (término elegido intencionadamente por la carga peyorativa que tenía), en oposición a España, su Iglesia y la Inquisición, defensoras del catolicismo y su ortodoxia. En definitiva, entendemos que todos esos tópicos que construyó y difundió la Inquisición sobre los *amigos de la herejía* causaban ese efecto de deshumanización del que hablaba Huici Módenes (1996), puesto que el arraigo de esas imágenes negativas en las mentes de los españoles, su interiorización como parte del imaginario colectivo, era el paso previo para justificar las persecuciones. Huici Módenes (1996), acerca del judío como enemigo señalado por los nazis dice lo siguiente, que nos parece pertinente para todos los herejes del Tribunal de la Fe:

El judío se transforma en el enemigo metafísico, en el maligno, que acecha, se esconde y disimula astutamente esperando el momento de obtener su provecho personal en desmedro de la comunidad. Aquí, como se ve, el grupalón comprende a todo un país: cuanto más se desprecie al judío (recordemos que se lo compara con una rata), más altos permanecerán los valores del grupo y, por ende, los de cada uno de sus miembros (pp. 183–184).

Moreno (2004) subraya el miedo a la alteridad: «la alteridad nos desmonta puesto que los hombres tendemos a percibirnos a nosotros mismos como una “totalidad”» (p. 302). Creemos que en esta línea podemos situar las siguientes palabras de Padilla (2013) sobre el miedo político:

el miedo político prospera en las colectividades debilitadas y alienadas de una información que sólo detentan sus líderes, domadores de monstruos en quienes la comunidad deposita cualidades sobrehumanas y visionarias. Provocar miedo ha sido para los poderosos una actividad altamente retributiva, ora para mantener el *statu quo*, ora para reencauzar el propio miedo en provecho de una minoría (s. p.).

Así, nos encontramos un miedo al *otro*, aquel de quien se dice que no es como nosotros y al que, precisamente por eso, hay que repudiar. Que el *otro* siga siéndolo se basa en la falta de conocimiento real sobre él: aquello que desconocemos nos perturba y produce rechazo, luego si se quiere que ese sentimiento negativo permanezca, es necesario que continúe la desinformación. En la España del siglo XVII, al *conocimiento* de *los otros* se podía llegar por dos vías fundamentales. Por una parte, por lo que el discurso oficial dijese de ellos, pues apenas había cabida para discursos no oficiales, al estar los medios de difusión controlados por el poder. Y, por otra parte, mediante el conocimiento directo de aquellos que eran señalados como enemigos, lo cual era difícil en una sociedad donde ese contacto resultaba peligroso: quien se relacionaba con un estigmatizado era visto como su amigo y, por tanto, enemigo de la comunidad, pues el contacto implicaba hermandad con *el otro*. En otras palabras, relacionarse con quienes eran señalados conllevaba ser inmediatamente identificado como un integrante más del grupo de *los otros*. Es en este contexto en el que se entiende uno de los objetivos de la condena a vestir el sambenito inquisitorial una vez pasado el auto de fe: no sólo servía para infamar a su portador, sino también para avisar a quienes se cruzaran con él de que era un hereje y, por tanto, tenían que evitar tener contacto.

Esto nos lleva a un segundo tipo de miedo respecto al *otro*: el miedo a ser señalados nosotros como ese *otro*. Como sabemos, el punto de partida del trabajo de la Inquisición era la denuncia recibida contra un individuo, pues el Santo Oficio carecía de «un aparato propio de investigación» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 68). Aunque trataremos en profundidad este asunto a lo largo de la tesis, podemos adelantar aquí que el Tribunal, a través de los edictos de fe y, cómo no, de los autos de fe, mostraba (propagaba) a la población cuáles eran las señales de la herejía para que la detectasen y denunciaran. De este modo, la Inquisición tenía *ojos y oídos* en todas partes, pues cualquiera podía convertirse en delator³⁹. Y aquí entra en juego el miedo: en una

³⁹ Sobre este asunto, nos parece interesante la siguiente reflexión de Moreno (2004): «la Inquisición fue utilizada por los individuos, por gentes que podían ser víctimas y, en esa posibilidad, descubrieron el

2. Fundamentos teórico-metodológicos

sociedad como la del siglo XVII, en la que la pertenencia a la comunidad era esencial, el miedo a ser señalado, rechazado y excluido del grupo actuaba como una fuerza disuasoria que reforzaba la necesidad de estar en el bando ortodoxo⁴⁰. Así, entendemos que las denuncias tenían un importante valor propagandístico y de control. Resultaba, por tanto, esencial para *sobrevivir* no despertar sospechas de herejía evitando el contacto con penitenciados y acudiendo a los autos de fe, pues la ausencia a ellos podía interpretarse como rechazo al trabajo de la Inquisición por ser un hereje.

En el siglo XVII español, fueron la monarquía, la Iglesia católica y la Inquisición esos emisores influyentes y privilegiados que determinaron cuál era la visión *correcta* de los súbditos-fieles: construyeron y transmitieron discursivamente cómo *eran* los españoles, *los nuestros* (buenos cristianos, fieles a su rey y a Dios), y quiénes y cómo *eran* los herejes, *los otros* (malos cristianos o seguidores de otras religiones, enemigos del monarca y de Dios). Aquellos *otros* que el discurso oficial señalaba como elementos indeseables que perturbaban a la comunidad, a la sociedad *de bien* y con los que no se podía tener contacto, aquellos cuyas *maldades* narraban las relaciones y las gacetas y hasta los sermones, aquellos cuyas señas identitarias enseñaban a identificar los edictos de fe inquisitoriales, eran aquellos *otros* a los que se exhibía en los autos de fe derrotados por *el Bien*, que siempre triunfaba sobre *el Mal*.

poder de ser acusadores. El cainismo social alimentó a la propia Inquisición. Sería una generalización imperdonable deducir de estas palabras que España fue un país de delatores. Jaime Contreras describió el caso de ese párroco del pueblo gallego de Santa María de Dascos que ante la inminente visita de un inquisidor exhortó a sus feligreses “tengamos mañana ojo pues el inquisidor que anda visitando por el reino ha de venir por acá; que por amor de Dios no os descubráis los unos a los otros ni entrasen en cosas tocantes al Santo Oficio porque muchos daños han de resultar para nosotros...”, y un vecino de la misma parroquia al salir de la iglesia les decía a sus convecinos: “si alguno dice alguna cosa, otro dirá otra, y vendrán a echar a perder a todos» (p. 301). La obra en la que se recoge este caso es Contreras, 1982.

⁴⁰ «La vida cotidiana de la España del siglo XVII se caracteriza, como destacan Orozco Díaz y Egginton, por una constante actuación a la cual se someten todos los súbditos: “Todos actúan como actores, con la conciencia de su vestir, de sus movimientos, de sus gestos; sintiéndose contemplados” (Orozco Díaz citado por Egginton 2003: 78). La situación, por ende, tiene lugar bajo los auspicios de la mirada de un público real o imaginario cuya presencia se ha interiorizado. La mirada ajena funciona como una fuerza disuasoria para reforzar el sistema de valores y normas sociales al que hay que someterse so pena de rechazo y exclusión. El ser humano, entonces, vive en un espacio teatral cuyo director, presente en ausencia, ya no es el dios medieval cuya “presencia” aseguraba la totalidad teológica de su sistema de pensamiento, sino una potente máquina de propaganda que adquiere su poder gracias a la interiorización de un código de comportamiento» (Bettaglio, 2011, p. 29).

En el capítulo 4 profundizaremos en el tema de los imaginarios sociales en el siglo XVII y los canales a través de los que fueron transmitidos.

2.4. PROPAGANDA Y CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO MODERNO

Para nuestro trabajo, resulta esencial la relación entre propaganda y construcción del Estado moderno, ya que consideramos a la Inquisición española como una institución clave en dicho proceso.

Es la Edad Moderna momento de construcción de los Estados, liderados por una única persona, el rey. Hasta entonces, durante la Edad Media, los territorios europeos habían sido espacios atomizados en manos de señores feudales que rendían vasallaje a un rey, cuyo poder dependía demasiado de las voluntades de dichos magnates por lo que, en el nuevo periodo, no iba a ser fácil hacer converger todos esos *micropoderes* feudales en la única figura del rey. Por ello, esta tarea supuso un enorme esfuerzo propagandístico que nos lleva a coincidir con Vázquez Liñán (2008) en que «el Estado Moderno es, entre otras cosas, una construcción propagandística» (p. 351). Los monarcas modernos (como cualquiera que ostente el poder o pretenda hacerlo en el momento histórico que sea) se esforzaron en comunicar lo que les hacía *especiales*, lo que les legitimaba para el gobierno y, para ello, se valieron de diversos canales de propaganda.

Por otro lado, la propaganda era necesaria en la construcción del Estado moderno para unificar a los súbditos: el gobierno de una *masa* ideológicamente uniforme era (y sigue siendo) más fácil que el de grupos ideológicamente heterogéneos. Así, la propaganda servía para construir y transmitir un imaginario social favorable al poder, un imaginario que unificase la visión del mundo que tenían los súbditos y que reforzase el sentimiento de pertenencia a un mismo grupo.

Además, como en cualquier momento histórico, en la Edad Moderna, el poder necesitaba hacer pasar por lógicas decisiones que podían ser cuestionadas y rechazadas por el pueblo, como por ejemplo la participación en una guerra. En esos casos, la propaganda era utilizada para legitimar esas acciones.

En definitiva, entendemos que el papel de la propaganda en la construcción del Estado moderno consistió, fundamentalmente, en justificar la legitimidad del monarca,

2. Fundamentos teórico-metodológicos

reforzar su poder y cohesionar a sus súbditos⁴¹, todo ello con el objetivo de superar la *fragilidad* de la que partía el nuevo Estado.

Para la Edad Moderna, Martínez Gallego (2000) rechaza el término *propaganda* por anacrónico y prefiere hablar de *comunicación social del poder*, consistente en «la puesta en práctica de elementos persuasivos, socialmente proyectados desde la cúspide del poder político, de los cuales se pretende que generen una cierta legitimación del propio poder, así como que difundan criterios de exaltación, moralización y de valores jerárquicos» (p. 28). Al menos para la etapa de los Austrias, Martínez Gallego (2000) señala que los tres espacios donde se desarrollaron las *prácticas de promoción* de los reyes modernos fueron la Corte, la palabra escrita y la representación icónica; y la fiesta y los ritos públicos de tránsito (pp. 42–47). Nos interesa aquí especialmente el uso político de la fiesta, al que se refiere también Molina Recio (2008), definiendo las fiestas públicas de carácter político como

la mejor arma esgrimida por los gobernantes para desarrollar una labor pedagógica y de propaganda que llegase a todas las capas sociales, máxime cuando el rey casi siempre gobernó en la distancia a su pueblo. La fiesta real fue uno de los medios más eficaces y sutiles de difusión ideológica, ya que permitía hacer llegar el mensaje pretendido tanto a los privilegiados como al Tercer Estado, ya que toda la sociedad participó al unísono de esta clase de celebraciones (p. 32).

Y para que los objetivos propagandísticos se cumplieran, resultaba imprescindible la presencia del pueblo, al que se dirigían los mensajes, convirtiéndose de este modo «los asistentes en comparsas que ayudaban a la glorificación de la Corona mediante el elogio público de la Monarquía» (Rueda Ramírez, 2008, p. 9). En definitiva, «el festejo público lograba adhesiones, adscribía a cada cual a su lugar y reforzaba principios sociales de creencia y fe, de dependencia política y de lazos de solidaridad» (p. 9).

⁴¹ Nieto Soria (2007) afirma que «es un hecho común a la propaganda política, en cualquier contexto histórico, el que persiga algunos de los tres objetivos siguientes, que pueden considerarse como los que mejor la caracterizan en cuanto a su finalidad: a) Justificar una política que no alcanza la unanimidad. b) Respaldar el modelo de relaciones políticas o bien oponerse a él intentando debilitarlo. c) Promover el sentimiento de pertenencia a una determinada comunidad política, cualquiera que sea el grado de complejidad que ésta presente» (p. 16). Nieto Soria (2007) sigue a Duccini (1985).

Volveremos sobre este particular en el capítulo 4, cuando tratemos los espectáculos barrocos.

En la Edad Moderna, la teoría de la propaganda política adquiere nombre propio en Nicolás Maquiavelo. En *El Príncipe* (1513), Maquiavelo orienta al príncipe sobre cómo adquirir, mantener y engrandecer el poder, acciones en las que la propaganda juega un papel importante, impregnando toda su teoría política, a pesar de que la palabra *propaganda* no aparezca en el texto. Creemos, como Pizarroso Quintero (1993, p. 83), que la idea central de Maquiavelo, para lo que aquí nos ocupa, puede resumirse en la expresión «gobernar es hacer creer», más allá de la tan comentada máxima (que no aparece como tal en su obra) «el fin justifica los medios», aunque sí se intuye en comentarios como éste: «haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos» (Maquiavelo, 2006, pp. 127–128). Para Maquiavelo (2006), la apariencia es fundamental en el ejercicio del poder:

Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, porque muchos son los que ven y pocos los que tocan. Todos pueden ver lo que parecen, pero pocos saben lo que eres, y esos pocos no se atreven a ir en contra de la opinión de los muchos que están respaldados por la autoridad del estado; y en las acciones de todos los hombres, y máxime en las de los príncipes, cuando no hay tribunal al que reclamar, se juzga por los resultados (p. 127).

Sea sobresaliente o no, «un príncipe tiene que ingeniárselas para dar una imagen de grandeza y de ingenio excepcional en todos sus actos» (p. 150). La difusión de esa imagen se conseguía, obviamente, gracias a la propaganda. A medida que avanzaba la Edad Moderna, la utilización de recursos propagandísticos hacía que los Estados se convirtiesen en *empresas de comunicación*⁴². Las monarquías modernas se valieron también de fórmulas paleoperiodísticas (como las relaciones de sucesos) para promocionar su imagen. Y es que los objetivos de esa prensa oficial eran, fundamentalmente, magnificar lo positivo de lo acontecido en casa y silenciar lo negativo, sustituyéndolo con información del exterior. Como afirma Álvarez (1991), «el

⁴² Tomamos esta expresión de Álvarez (1991, p. 57), quien la utiliza para referirse a la producción informativa de los Estados modernos.

2. Fundamentos teórico-metodológicos

Estado considera a los periódicos y a la imprenta como enemigos potenciales ante los que es obligatorio planificar con una política de control y vigilancia, política organizada en dos campos paralelos, uno *defensivo*, otro *ofensivo*» (p. 60). La acción defensiva por parte del Estado se basaba en la obligación de que el Estado otorgase autorizaciones para la creación de nuevos medios y cambios de personal en los ya existentes, medidas fiscales y medidas represivas (prohibición de tratar determinados temas, persecución de los medios clandestinos, etc.). En cuanto a la acción ofensiva, ésta consistía en la posesión de suficientes medios para contraatacar y superar a los contrarios (pp. 60–61).

2.5. EL RITUAL COMO MEDIO DE COMUNICACIÓN PROPAGANDÍSTICA

Victor Turner (1982) entiende el ritual como un «comportamiento formal prescrito para ocasiones no confiadas a la rutina tecnológica, haciendo referencia a creencias en seres invisibles o poderes considerados como las causas primeras y finales de todos los efectos»⁴³ (p. 79). Otros antropólogos, como Edmund Leach, eliminan el componente religioso del ritual y lo definen como

“el comportamiento estereotipado que es lo bastante potente en sí mismo en términos de las convenciones culturales de los actores, aunque no lo bastante potente con un sentido racional-técnico”, y que sirve para transmitir información sobre los valores más celebrados en una cultura⁴⁴ (Turner, 1982, p. 79).

Marianne McDonald y Michael J. Walton (2007) recogen la definición del antropólogo Stanley Tambiah:

El ritual es un sistema de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias modeladas y ordenadas de palabras y actos, muchas veces expresadas en múltiples medios, cuyo contenido y organización se caracterizan en un grado variable por la

⁴³ «prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in invisible beings or powers regarded as the first and final causes of all effects».

⁴⁴ «“stereotyped behavior which is potent in itself in terms of the cultural conventions of the actors, though not potent in a rational-technical sense,” and which serves to communicate information about a culture’s most cherished values».

formalidad (convencionalidad), la estereotipación (rigidez), la condensación (fusión) y la redundancia (repetición)⁴⁵ (Stanley Tambiah en McDonald y Walton, 2007, p. 38).

Para Bruno Schiappa (2012), el ritual se puede definir como

un conjunto de acciones organizadas (ritos), ejecutadas, sobre todo, por su valor simbólico, que es prescrito por una religión o por las tradiciones de una comunidad. El término excluye, por regla general, acciones que son escogidas arbitrariamente por sus ejecutores, o dictadas meramente por la lógica, acaso, necesidad, *etc.*⁴⁶ (p. 66).

De esta forma, el ritual se desarrolla en una comunidad, es una construcción cultural de ésta. Como instrumento social, el ritual permite «expresar, fijar y reforzar los valores y credos practicados por la misma sociedad»⁴⁷ (Schiappa, 2012, p. 67). Además, los rituales son «un instrumento importante en la creación de un sentido de grupo y de comunidad. Los seres humanos utilizaron desde siempre, rituales para crear lazos sociales y para “nutrir” relaciones interpersonales»⁴⁸ (p. 67).

Creemos que en esta misma línea podemos situar a García Bernal (2006), quien ha estudiado los fastos públicos en la España de los Austrias y entiende el ritual como rutina social: «es un proceso socializador que facilita un contexto de copresencia, genera el intercambio comunicativo y codifica una memoria compartida. La situación comunicativa que desencadena el rito sirve para restablecer vínculos y hacer balance de las experiencias compartidas» (pp. 127–128). Además, en tanto que «acciones

⁴⁵ «Ritual is a system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion) and redundancy (repetition)».

⁴⁶ «O Ritual pode ser definido como um conjunto de ações organizadas (ritos), executadas, sobretudo, pelo seu valor simbólico, que é prescrito por uma religião ou pelas tradições de uma comunidade. O termo exclui, regra geral, ações que são escolhidas arbitrariamente pelos seus executantes, ou ditadas meramente pela lógica, acaso, necessidade, *etc.*».

⁴⁷ «Como instrumento social, em simultâneo com as dimensões pessoais de adoração e reverência, os rituais podem conter uma função mais básica permitindo expressar, fixar e reforçar os valores e credos partilhados pela mesma sociedade».

⁴⁸ «Os rituais são, também, um instrumento importante na criação de um sentido de grupo e de comunidade. Os seres humanos utilizaram, desde sempre, rituais para criarem laços sociais e para “nutrirem” relações interpessoais».

2. Fundamentos teórico-metodológicos

simbólicas que portan significados», los rituales sirven «para modelar los esquemas básicos del funcionamiento social. En ellos salen a relucir las reglas del sistema social y se ponen en juego-negociación las escalas de perfección y de valor de dicha cultura» (p. 128). Siguiendo a Victor Turner, García Bernal (2006) entiende que

la eficacia del ritual reside precisamente en su capacidad de unir los símbolos de la realidad social con las fuertes emociones de la representación, las normas éticas y jurídicas con los estímulos emocionales. Los símbolos que figuran en las manifestaciones del fasto público moderno, como los de cualquier otro ritual, funcionaron como factores de percepción del mundo provocando y domesticando emociones como el odio, el miedo, el afecto o el dolor (p. 131).

Así, entendemos en este trabajo el ritual como una ‘ceremonia simbólica y con intención transformadora, de carácter universal o local, temporal o atemporal, en la que los pasos están fijados por la norma o la tradición y son conocidos por los participantes, quienes refuerzan su sentimiento de pertenencia al grupo’.

De esta forma, entendemos los autos de fe como rituales, al margen de ser, además, el paso final de un proceso judicial, pues eran los actos en los que se hacían públicas las sentencias inquisitoriales: en estas ceremonias, el Santo Oficio español pretendía restaurar el daño infligido a la fe católica y a la soberanía del rey (intención transformadora), para lo que ponía en escena su idea de justicia *representando* el Juicio Final (simbolismo). En estos actos, los asistentes se identificaban como iguales, como miembros del *nosotros* (refuerzo del sentimiento de pertenencia al grupo), sabían qué iba a suceder, cómo y cuándo (conocimiento de los pasos), reconocían quiénes eran las autoridades más poderosas, según el orden de llegada y su ubicación en el tablado, y descifraban la gravedad de las herejías, codificada mediante la vestimenta de los reos y sus posiciones (simbolismo).

En el Barroco, el poder dio mucha importancia al ritual como medio de comunicación ya que, en palabras de García Bernal (2006),

en la época moderna, esta capacidad integradora del ritual (que une las emociones personales con los valores comunes) adquiere la modalidad de la tecnología del

espectáculo que se sitúa a la cabeza de los recursos comunicativos disponibles para crear complicidad social (p. 26).

Entendemos que esa capacidad de los rituales de producir complicidad social en mayor medida que otros medios, explicaría por qué las autoridades, ya fuesen civiles o religiosas, hacían un esfuerzo económico y organizativo extraordinario para celebrarlos. Además, García Bernal (2006) entiende esa «dilapidación del gasto festivo» como un elemento más «del lenguaje nuevo del poder creador de la satisfacción pública y de la maravilla»: «el esfuerzo conmemorativo era ya un modo de expresar el signo sacrificial que se ofrendaba en ocasión de una fiesta sagrada» (p. 176). Esto nos lleva a entender que los rituales, desde la perspectiva de la propaganda, eran (y siguen siendo) una forma de comunicación, a través de la cual el poder organizador se autopromocionaba, se ensalzaba, construía y transmitía el imaginario que le favorecía y conseguía reforzar el sentimiento de pertenencia al grupo.

Para García Bernal (2005), «el poder fabricante de tiempos de entretenimiento es un poder esencialmente comunicador, que organiza un “pacto comunicativo” que consiste en proponer sentidos y finalidades sobre el mundo y las cosas que nos rodean» (p. 89). Este pacto comunicativo fue variando desde la Edad Media, pasando del ritual experiencial al ritual-ceremonial y, por último, ya a finales del siglo XVI, al espectáculo-ritual, «cuyo exponente más sobresaliente es el fasto público barroco» (García Bernal, 2006, p. 26). El ritual se convirtió en espectáculo o fasto público cuando se transformó «en un dispositivo de comunicación social que engarza los códigos formalizados con las prácticas sociales específicas, el paradigma normativo con las necesidades y experiencias que surgen en la vida ordinaria» (p. 130). Así, para García Bernal (2006), el fasto público es más que «el acontecimiento celebrativo en sí que hermozeó tantas jornadas de la vida ciudadana de la Edad Moderna» (p. 130): el espectáculo-ritual es

un tipo de acción colectiva que difiere, significativamente, de la condición del ritual tradicional, autorreflexivo y casado con la experiencia grupal. Se trata de un acto de poder que explica visualmente no la experiencia como tal, sino el sentido de las lógicas utilitaristas que están ya incrustadas en el proceso social; el orden de objetos, dominios y razones que ha crecido desde la propia experiencia, pero que funciona ya como un orden de artificios disociado de ella (pp. 126–127).

2. Fundamentos teórico-metodológicos

Este nuevo sistema del ritual comunicativo

gravita en torno a tres exigencias: la necesidad de explicar el fundamento de la superioridad social, la necesidad de explicar la vigencia del mundo sobrenatural, aún por delante de la realidad natural, y en tercer lugar, la necesidad de explicar la ventaja que ofrece la unidad y la cohesión (aunque medie el sacrificio de la libertad), sobre el desorden y la división (García Bernal, 2006, p. 129).

Para Huici Módenes (1996), las ceremonias colectivas en las que se refuerza el sentimiento de pertenencia a un grupo «pueden considerarse como verdaderos ritos unificadores. Cuando la puesta en escena es la apropiada, se suscita la emoción colectiva y, con ello, la pérdida de toda facultad crítica, anulada por la euforia que todo líder carismático sabe provocar» (p. 154). Si aplicamos esto a nuestro caso, los autos de fe reforzaban el sentimiento de pertenencia del público a un mismo grupo, el de los católicos, en oposición al de los herejes, *los malos*, y todos los elementos allí utilizados colaboraban a ello. En esta *exaltación católica* que se debía de producir en los autos, creemos que podemos rescatar el concepto de *persuasión por la vía periférica* de Anthony Pratkanis y Elliot Aronson (1994), quienes indican que cuando un mensaje se vale de esta vía, el receptor «presta poca atención y esfuerzo para el procesamiento de una comunicación» (p. 52), dejándose llevar por cuestiones «como el atractivo del comunicador, el que las personas de nuestro alrededor estén o no de acuerdo con la posición que se presenta o con el placer y el dolor asociados al hecho de estar de acuerdo con esa posición» (p. 52). Ese *dejarse llevar* está relacionado con la idea del *grupalón* de la que ya hablamos anteriormente. En definitiva, en rituales como el auto de fe, la propaganda se vehiculaba a través de elementos emocionales, pues, como señaló Johann Christian Lünig (1719–1720) sobre las ceremonias públicas, «entre la gente común... las impresiones físicas tienen un efecto mayor que el lenguaje que se dirige al intelecto y la razón» (Johann Christian Lünig en Burke, 1995, p. 16).

Turner (1982), acerca de ciertos pueblos africanos, habla del *drama social* como proceso para solucionar una crisis. Cuando tal situación es producida por un grupo opositor, el ritual «conlleva un “sacrificio”, literal o moral, una víctima que sirva como chivo expiatorio»⁴⁹ (p. 71). El drama social consta de cuatro partes o actos:

⁴⁹ «Such ritual involves a “sacrifice,” literal or moral, a victim as scapegoat».

la ruptura de las relaciones sociales; la crisis social que emocionalmente se libera de los tradicionales juegos normativos y los mecanismos de control social; la formulación de propuestas simbólico-rituales que ofertan salidas al conflicto social; la afirmación operacional de las vías cohesivas que usualmente través [sic] del ritual y sus símbolos superan el conflicto social (Melgar Bao, 2001, pp. 15–16).

Esta última fase del drama social nos interesa, pues

consiste o en la reintegración del grupo social afectado (...) o el reconocimiento social de la brecha irreparable entre las dos partes contrarias, algunas veces implicando una separación espacial (...). Esta fase, además, puede ser registrada por una ceremonia pública o ritual, indicando la reconciliación o la escisión permanente entre las partes involucradas⁵⁰ (Turner, 1982, p. 71).

Pensamos que la fase final del drama social de Turner (1982) se asemeja al auto de fe de la Inquisición española, pues la herejía constituía una crisis en la sociedad en la que se cometía, dando lugar a un proceso en el que el hereje era apartado y, una vez juzgado y ya en el auto de fe, según el delito y su arrepentimiento, podía ser reintegrado al seno de la Iglesia (y, consecuentemente, también a la sociedad) a cambio del cumplimiento de una pena o, en los casos más graves, el hereje era *separado definitivamente* mediante su eliminación física.

2.6. EL CASTIGO PÚBLICO Y LA PEDAGOGÍA DEL MIEDO

Si quien está en el poder es quien tiene un acceso más privilegiado al discurso, también es quien mayor influencia ostenta a la hora de decidir cuál es la norma y, consecuentemente, corrige las desviaciones de la misma. Para González de Caldas (2004), el poder

se identifica operativa y tautológicamente con *poder hacer*. El poder que rige a la sociedad es el que puede hacer que los individuos ajusten sus actuaciones a unas

⁵⁰ «The final phase consists either in the reintegration of the disturbed social group (...) or the social recognition of irreparable breach between the contesting parties, sometimes leading to their spatial separation (...). This phase, too, may be registered by a public ceremony or ritual, indicating reconciliation or permanent cleavage between the parties involved».

2. Fundamentos teórico-metodológicos

determinadas normas de conducta. Ese poder es el que evalúa la adecuación entre el comportamiento de los individuos y la norma promulgada, ejerciendo su capacidad de juzgar, de ahí que la justicia sea una expresión suprema del poder (p. 512).

Desde el poder se ha difundido y exhibido públicamente, a lo largo de la historia, el rigor y la severidad de su justicia, frecuentemente con la intención de hacer pedagogía a través del miedo que sus actos producían. La quema de las obras del sofista griego Protágoras (siglo V a. C.) en el ágora ateniense por su delito de *asébeia*⁵¹, la crucifixión de Jesús de Nazaret (33 d. C.) durante la dominación romana de Judea, la decapitación de Tomás Moro⁵² en la Inglaterra del siglo XVI o la quema y desmembración del magnicida François Ravailac⁵³ en la Francia del XVII son sólo algunos ejemplos de este tipo de *acciones pedagógicas*. Dichos actos tenían varios objetivos: resarcir (en la medida de lo posible) el daño causado por el delincuente haciendo que pagase su transgresión ante la mirada del pueblo; reafirmar el orden establecido, ensalzando al poder y su manera de gobernar y hacer justicia; y reforzar la confianza de la sociedad en ese sistema que los *protegía y velaba por ellos*. Y qué *mejor forma* de hacerlo que mostrando la mano dura con la que se procedía, para que todo aquel que contemplase el espectáculo sintiese miedo, un sentimiento muy eficaz para grabar recuerdos y, quizá, «el mejor enderezador de voluntades» (García Bernal, 1997, p. 21). Por ello, sostiene Michel Foucault (1994) que,

en las ceremonias del suplicio, el personaje principal es el pueblo, cuya presencia real e inmediata está requerida por su realización. Un suplicio que hubiese sido conocido, pero cuyo desarrollo se mantuviera en secreto, no habría tenido sentido. El ejemplo se buscaba no sólo suscitando la conciencia de que la menor infracción corría el peligro de ser castigada, sino provocando un efecto de terror por el espectáculo del poder cayendo sobre el culpable (...). Es preciso no sólo que la gente sepa, sino que vea por sus propios ojos (pp. 62–63).

⁵¹ El delito de *asébeia* (ασέβεια) puede definirse como ‘impiedad o falta de respeto a las creencias y rituales de un lugar’.

⁵² Moro fue decapitado el 6 de julio de 1535 en Tower Hill por su enfrentamiento religioso con el rey Enrique VIII al no aprobar la separación de la Iglesia católica de Roma ni reconocer al monarca como cabeza de la Iglesia de Inglaterra.

⁵³ Ravailac asesinó al rey francés Enrique IV y por ello fue ejecutado públicamente en la plaza de Grève de París (actual plaza de l’Hôtel-de-Ville) el 27 de mayo de 1610.

Porque, «según la teoría de la inteligencia afectiva, las emociones más importantes para el comportamiento político son el *entusiasmo* (y su opuesto, la depresión) y el *miedo* (y su contrario, la calma)» (Castells, 2009, p. 203). Y en los castigos públicos, creemos que los asistentes sentirían ambas cosas por igual: entusiasmo por el espectáculo en sí y miedo por lo que en él veían.

Pero la presencia del pueblo no era sólo necesaria para que *aprendiese*, sino también para que ejerciese como testigo, «como el fiador del castigo» (Foucault, 1994, p. 63). Y, lo que resulta más importante para nuestro trabajo, los espectadores debían acudir para reafirmar su sentimiento de pertenencia a la comunidad: ellos eran

el objetivo, como toda la sociedad, del mensaje contenido en la ejecución de la pena, pues la exhibición de la reinserción del delincuente, cuando se producía o, en todo caso, de su aniquilación, les servía para reforzar su propia integración. Lo que veían y oían les haría sentirse confortablemente seguros al lado de la *verdad*, acompañados por todos los que, como ellos, eran parte integrante de un sistema que tan poderosa y sabiamente procedía (González de Caldas, 2004, p. 558).

Montoya Rodríguez (2009) recuerda que «el Estado Moderno es inseparable de una voluntad de represión fruto, según los trabajos de Foucault, de multitud de mecanismos y procedimientos dispersos que el Estado articula para disciplinar las voluntades y los comportamientos de los individuos particulares» (p. 17). Para Foucault (1994), «en el suplicio corporal, el terror era el soporte del ejemplo: miedo físico, espanto colectivo, imágenes que deben grabarse en la memoria de los espectadores, del mismo modo que la marca en la mejilla o en el hombro del condenado» (p. 113). De este modo, Foucault (1994) habla de «política del terror: hacer sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfrenada del soberano. El suplicio no restablecía la justicia; reactivaba el poder» (p. 54).

Corey Robin (2009) define el *miedo político* como «el temor de la gente a que su bienestar colectivo resulte perjudicado (...), o bien la intimidación de hombres y mujeres por el gobierno o algunos grupos» (p. 15). Es la segunda parte de la definición que Robin (2009) da del miedo político la que creemos aplicable a la Inquisición española: el Tribunal, un eslabón más del poder, pero que, a la vez, constituía un poder en sí mismo, trabajaba para mantener el *statu quo* político-religioso y para ello se mostraba

2. Fundamentos teórico-metodológicos

como una institución implacable que generaba miedo (probablemente más que la justicia ordinaria) por varios motivos que veremos a continuación.

Quizá sea Bartolomé Bennassar (1981b y 1984) quien más y mejor ha tratado el uso que la Inquisición española hizo del miedo. Bennassar (1981b) acuñó el concepto de *pedagogía del miedo* aplicado al Tribunal y afirma con rotundidad que «durante tres siglos, la Inquisición reinó por el miedo. El orden que inspiraba era la medida del miedo» (p. 94). Como ejemplo de hasta qué punto el Tribunal era temido, Domínguez Ortiz (2003b) cuenta que, en 1652, como consecuencia del descontento social y la subida de precios, estalló un motín en Sevilla⁵⁴. Entonces, los sevillanos liberaron a los presos de las cárceles de la ciudad, excepto de las del Santo Oficio, «lo que demuestra el respeto, rayando en el terror, que inspiraba» (p. 54).

La Inquisición provocaba miedo, tanto por lo que se sabía de su forma de actuar, como por lo que se desconocía de ella porque, como escribió Edmund Burke⁵⁵, «para hacer algo verdaderamente terrible, en general, parece ser necesaria la oscuridad. Cuando conocemos el alcance de un peligro, cuando podemos acostumbrar nuestros ojos a él, gran parte del temor se desvanece» (Edmund Burke en Robin, 2009, p. 142). Entre los aspectos conocidos, podemos destacar la práctica de la tortura (que luego contextualizaremos) o la imposición de condenas sociales y económicas. En cuanto a lo desconocido, un elemento importante era el secreto en el que se basaban los procesos. Pero, sobre todo, destaca el hecho de que el Tribunal tuviera *ojos y oídos* en todas partes, pues cualquiera podía convertirse en delator. Esto, unido a la red de familiares⁵⁶,

⁵⁴ Para conocer más acerca de este motín, véase Domínguez Ortiz, 2006, pp. 25–29.

⁵⁵ Escritor y político británico del siglo XVIII.

⁵⁶ Kamen (2004) define la figura del familiar como «un servidor laico del Santo Oficio, listo en todo momento a cumplir con sus deberes al servicio del tribunal. A cambio, se le permitía llevar armas para proteger a los inquisidores y disfrutaba de un cierto número de privilegios comunes a los otros funcionarios» (p. 144). Gonzalo Cerrillo Cruz (1991) puntualiza que también es posible encontrar familiares clérigos, pero que, efectivamente, la mayoría eran seglares (p. 476). Para Bennassar (1981d), los familiares nacieron de la necesidad «de contar con auxiliares laicos capaces de participar directamente en unas diligencias o en un arresto» (p. 86), lo cual justifica su permiso para portar armas. Además, podían «desempeñar el papel de informadores y de espías, de “quinta columna” según la expresión de Henry Kamen» (p. 86). En palabras de Bennassar (1981d), los familiares «sirven sobre todo de policía supletoria, actuando por delegación de poderes como brazo secular en ausencia de los raros alguaciles de los cuales puede disponer la Inquisición» (p. 87). Entre las funciones de los familiares estaban la participación en persecuciones y arrestos, la escolta armada de los miembros de la Inquisición durante sus

contribuía a la extensión del miedo que provocaba la Inquisición. A esta *red de espías* podemos sumar la actitud de los propios inquisidores, quienes gustaban de rodearse de un halo de misterio⁵⁷.

Bennassar (1981b y 1984) señala tres factores que denomina *verdaderos* para que el pueblo temiese al Santo Oficio, y otros dos *falsos* que se han esgrimido desde la existencia del Tribunal hasta nuestros días y que él rechaza, opinión que nosotros compartimos.

El primer motivo *verdadero* era «el engranaje del secreto» (Bennassar, 1981b, p. 110): buena parte del proceso inquisitorial estaba marcado por el secreto, pues los detenidos desconocían de qué se les acusaba, quiénes los habían denunciado, no podían tener contacto con otros presos ni recibir visitas de sus familiares, etc. Esta opacidad hacía que el terror de los reos y su imaginación se disparasen. Igualmente, no saber hasta cuándo iba a durar el encierro colaboraba a que la fuerza mental de los presos y su cordura se resintieran. Acerca de la importancia de la preservación del secreto, reflexiona Contreras (1982):

El secreto fomentaba el mito y con ello el temor y la intimidación popular ante la Institución. Este proceso socio-psicológico del que eran perfectamente conscientes en el Tribunal, fue quizá el arma preferida de la propia Inquisición. Rodearse de misterio provocaba, si no el miedo, al menos la cautela (p. 149).

El segundo factor era «la memoria de la infamia» (Bennassar, 1981b, p. 116). La infamia comenzaba con la misma detención, pues eso ya marcaba al detenido y a sus familiares. La deshonra llegaba a su punto máximo con la publicación de la sentencia y la ejecución de la condena, especialmente cuando ésta se realizaba públicamente, como cuando se recibían azotes, se era expuesto a la vergüenza pública o se había sido condenado a vestir el sambenito⁵⁸. Pero esta infamia continuaba una vez ejecutada la condena: el apellido del penitenciado quedaba vinculado a la herejía, el sambenito se exponía en su parroquia y, en casos de condenas a muerte o a prisión perpetua, los

traslados y desarrollar labores como informadores y espías (García Cárcel, 2002, p. 29). En definitiva, los familiares cumplían funciones policiales, aunque no debemos sobrevalorar la labor *delatora* de los familiares, pues las denuncias efectuadas por ellos fueron mínimas.

⁵⁷ De ello hablaremos en el capítulo 3.

⁵⁸ Sobre estas cuestiones trataremos a partir del capítulo 5.

2. Fundamentos teórico-metodológicos

reconciliados y sus familiares quedaban inhabilitados para «casarse con gente “honrada”» (Bennassar, 1984, p. 180), además de no poder

llevar vestidos de seda y joyas, portar armas, montar a caballo o incluso a lomos de una mula. Más grave aun: veían que les era imposible acceder a un gran número de vocaciones y de profesiones; no podían entrar en las órdenes religiosas, ni ejercer función pública alguna (...). No podían ir a las Indias (Bennassar, 1981b, p. 119).

Por tanto, la condena social que suponía ser un penitenciado del Santo Oficio o pariente de uno era grande. Tan es así que Domínguez Ortiz (2006) afirma que la Inquisición «no sólo reclutaba la mayoría de sus víctimas entre los marginados sino que ella, con su actividad, creaba marginados. Cualquiera que pasara por sus cárceles, por el motivo que fuese, quedaba marcado, y con él su familia» (p. 189).

Y esto lleva al tercer y último factor que hacía que la gente sintiese miedo: «la amenaza de la miseria» (Bennassar, 1981b, p. 120). El Tribunal podía condenar a la confiscación de los bienes, por lo que el penitenciado perdía todo cuanto tuviese; pero, además, podía ser desterrado de la localidad donde habitaba y prohibírsele vivir en otras cuantas, lo cual era una tragedia para aquellos cuyo trabajo estaba ligado a un lugar, como ocurría con los comerciantes, los artesanos o los labradores, por ejemplo.

Ya avanzamos que Bennassar (1981b y 1984) también habla de los motivos que, en su opinión, se han argumentado falsamente para explicar que el Santo Oficio fuese temido: se trata de la tortura y «el rigor atroz de las penas» (Bennassar, 1981b, p. 104). Coincidimos en que las auténticas razones eran las tres ya vistas, pero creemos que es necesaria una puntualización para no dar lugar a malentendidos: no es que creamos que ser torturado o sufrir una pena grave eran cosas *sin importancia*, pero desde luego ni eran prácticas exclusivas de la Inquisición ni era ella quien las aplicaba con mayor rigor. Entendemos que, aunque podían despertar miedo entre la población, ni la tortura ni el rigor de las condenas debieron de ser, por sí solas, las razones por las que el Santo Oficio atemorizaba, pues entonces habría asustado tanto como la justicia ordinaria. Por tanto, pensamos que los elementos que hicieron que el pueblo sintiese miedo a la Inquisición española tuvieron que ser propios de la institución, como los tres que señala Bennassar (1981b).

En cuanto a la tortura, ésta era «uno de los medios habituales de búsqueda de la verdad»⁵⁹ (Bennassar, 1981b, p. 97). No es que el pueblo no temiese ser torturado, pero la práctica de la tortura estaba permitida en todas las justicias, no sólo en la inquisitorial. Con esto no pretendemos justificar al Santo Oficio, sino contextualizar su uso de la tortura, ya que durante siglos se ha vinculado al Tribunal con ella, siendo uno de los elementos que constituyen su *leyenda negra*. Para poner punto y final a esta asociación descontextualizada de la tortura con el Santo Oficio español, sentencia Bennassar (1981b):

La tortura inquisitorial no es más que una vicisitud del procedimiento penal «clásico». Sigue estando muy limitada tanto en sus modalidades como en sus ámbitos de aplicación. Por su escasa frecuencia, cuando no excepcionalidad (¿un 10 por 100 de los casos en total?), es un procedimiento que no justifica de ninguna manera la temible reputación de la Inquisición (p. 104).

La otra razón que se suele aducir respecto al temor que despertaba el Tribunal de la Fe es la severidad extrema de las penas, como la pena capital, las galeras o la prisión perpetua⁶⁰. Ante la pregunta de si entre las sentencias de la Inquisición española abundaron este tipo de condenas, la respuesta de Bennassar (1981b) es:

Sí y no. Sí antes de 1530, no más allá de esa fecha, es decir, cuando hubo pasado la gran oleada de represión dirigida contra los judaizantes, en los que hay que ver, sin lugar a duda, a las principales víctimas del Santo Oficio (p. 105).

Incluso en los años de represión más dura hubo en las hogueras más efigies de muertos o huidos que condenados vivos. Ofrecer cifras es muy complicado, porque falta demasiada documentación pero, si echamos un vistazo a las relaciones de autos de fe,

⁵⁹ Foucault (1994) recuerda que la tortura era «violencia física para arrancar una verdad que, de todos modos, para constituir prueba, ha de ser repetida después ante los jueces, a título de confesión “espontánea”» (p. 45). Y concluye Foucault (1994) que «no es la tortura desencadenada de los interrogatorios modernos; es cruel ciertamente, pero no salvaje. Se trata de una práctica reglamentada, que obedece a un procedimiento bien definido (...), todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, puntualmente codificado. La tortura es un juego judicial estricto» (p. 46).

⁶⁰ A pesar del nombre, la prisión perpetua no duraba más de tres o cuatro años. En los casos de prisión perpetua irremisible, la estancia máxima era de unos ocho años (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 79).

2. Fundamentos teórico-metodológicos

comprobaremos que la opinión de Bennassar (1981b) está bien argumentada. Por ejemplo, en las relaciones que hemos consultado, salvo en casos puntuales, apenas hay condenas capitales y sí muchas condenas *menores* (azotes, multas, destierro, etc.).

Independientemente de cuáles fueran los motivos por los que el pueblo temía al Santo Oficio, es evidente que éste sabía utilizar ese sentimiento a su favor. Para Bennassar (1984), «*la sutil difusión del miedo entre las capas del cuerpo social*» fue el método favorito de la Inquisición española para lograr la adhesión al «modelo oficial, que es a la vez religioso, político y social, y que no puede lograrse con la sola promulgación de leyes» (p. 175). Aunque, en ocasiones, la difusión del miedo no era tan sutil, como ocurría en lo que podríamos llamar el *espectáculo de la penitencia* que se desarrollaba en los autos de fe y en la posterior ejecución de las penas físicas. Estos espectáculos punitivos eran un medio eficaz de difusión del miedo. Aunque los trataremos en profundidad a partir del capítulo 5, nos parece pertinente aclarar desde aquí algunos conceptos básicos.

Respecto al auto de fe, afirma Núñez Roldán (2004) que

tenía la finalidad de transmitir ejemplaridad a los creyentes, al mismo tiempo que era un acto de penitencia y arrepentimiento público. Su intención era siempre pedagógica (...). Así pues, se hacía publicidad del delito amenazando al tiempo que se humillaba y adoctrinaba al culpable (p. 210).

Nicolás Eymeric (1821), inquisidor del tribunal de Aragón, aprueba en su *Manual de inquisidores* (último cuarto del siglo XIV) que los autos de fe se celebren en días festivos para «que presencie mucha gente el suplicio y los tormentos de los reos, para que el miedo los retrayga del delito» (p. 86), pues «este espectáculo penetra de terror á los asistentes, presentándoles la tremenda imagen del juicio final, y dejando en los pechos un afecto saludable, el cual produce portentosos efectos» (p. 87).

Acerca de si es positivo que un hereje pertinaz sea condenado a morir en la hoguera ya que, al no haber arrepentimiento «se condena su alma» (p. 90), Eymeric (1821) entiende que el fin que se logra es mayor que esa pérdida, pues «el quemar á un herege no solo es por su bien, sino mas particularmente para el provecho y edificacion espiritual del pueblo catolico, y antes debe ser el bien publico que la utilidad individual de un hombre solo» (p. 90).

Resulta, pues, evidente, que la visión de los herejes procesados y la escucha de sus sentencias eran muy edificantes. Pero quizá era más pedagógico presenciar el dolor físico que se podía padecer si se osaba transgredir la ortodoxia católica, pues, ante tales escenas, seguramente el público empatizaba con el penitenciado y *sentía* su dolor como propio. Ya fuese la Inquisición o la monarquía, el poder que hacía justicia pretendía que

el espectáculo de la ejecución de la pena, con su inmediatez y dramatismo, inspirara un horror que disuadiera la acción de futuros delincuentes, reforzando, al mismo tiempo, la confianza de los súbditos en un sistema que los protegía con tal poder y contundencia (González de Caldas, 2004, p. 555).

Además, como ya vimos en Foucault (1994), «se quería dejar un recuerdo indeleble, provocando un estado de ánimo atemorizado y circunspecto que frenara torcidas inclinaciones. Ocasionando horror ante el dolor físico y la muerte se pretendía inculcar, mediante el miedo, respeto por la autoridad capaz de producirlos» (González de Caldas, 2004, p. 556).

En el caso de los autos de fe, creemos que la participación del hereje era fundamental para completar el mensaje del poder, pues debía mostrarse arrepentido ante el pueblo o, cuando menos, derrotado por el peso de la justicia inquisitorial porque así

no sólo saldaba su cuenta con Dios y con los hombres, por el pecado y el delito cometidos, sino que hacía suyos los principios, valores e intereses del sistema (...). Pidiendo perdón, sometiéndose a la voluntad de Dios y a la del poder –su reflejo– que lo castigaba, exhortando a los presentes a no imitar su conducta a la vista de tan triste resultado, cada una de sus últimas palabras actuaba como un canal abierto, por donde el poder transmitía un explícito mensaje dirigido a reafirmar los valores sociales que conservaban al sistema y lo mantenían en buen funcionamiento. En ese postrero momento, el condenado, purificado e integrado, pasaba a ser una propaganda viviente del sistema, la prueba visible de su sabiduría, de la *verdad* objetiva de su forma de construir la realidad (González de Caldas, 2004, p. 557).

De este modo, el reo presente en el escenario encarnaba los mensajes difundidos por el poder y reactivaba la validez del sistema que lo había perseguido, juzgado y condenado. En definitiva, con su presencia en el auto de fe, el hereje completaba el proceso de construcción y transmisión del imaginario social.

3. LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII: APOGEO Y CRISIS DEL SANTO OFICIO COMO CONSTRUCTOR DEL IMAGINARIO DE LA ESPAÑA MODERNA

INTRODUCCIÓN

La Inquisición española nació oficialmente el 1 de noviembre de 1478 gracias a la bula, denominada *Exigit sinceræ devotionis affectus*, que el papa Sixto IV expidió a los Reyes Católicos. Su partida de defunción fue el Real Decreto del 15 de julio de 1834, durante la regencia de M^a Cristina de Borbón-Dos Sicilias. Curiosamente, el Santo Oficio nació y murió para ayudar a la construcción de los reinados de las dos *Isabeles*, Isabel la Católica e Isabel II, aunque el Tribunal de la una no fue, ni mucho menos, el mismo que el de la otra: en ambos casos se trata de un instrumento al servicio de los intereses reales, pero la institución que se crea durante el último cuarto del siglo XV tenía una base religiosa que casi no encontramos en la fecha de su desaparición.

La Inquisición jugó un papel fundamental, tanto en la construcción del Estado moderno iniciada con los Reyes Católicos, como en el mantenimiento de la unidad española bajo un mismo rey, representante del absolutismo, y una misma religión, la católica. Un acercamiento interesante a la historia de la institución es el análisis de quiénes fueron, y sobre todo por qué, los herejes⁶¹ en cada época, pues la herejía fue un concepto dúctil, maleable según el momento político: judeoconversos⁶² españoles, moriscos⁶³ y renegados, protestantes, cristianos viejos⁶⁴, judeoconversos portugueses, ilustrados y revolucionarios. Para entender la razón de ser del Santo Oficio español es

⁶¹ Según el *Repertorium Inquisitorum pravitatis haereticæ* (Mandosio y Vendramin, 1588) «no es hereje el que yerra sino el que con contumacia defiende el error, y más en concreto, el que se desvía argumentalmente del juicio de la religión católica o el que no es miembro de la Iglesia católica o el que no cree lo que predicán los cuatro concilios» (Alejandre y Torquemada, 1998, p. 16).

⁶² Los judeoconversos podían ser antiguos judíos, ahora bautizados como cristianos, o también cristianos desde su nacimiento, pero descendientes de judíos.

⁶³ Los moriscos eran musulmanes conversos, también llamados cristianos nuevos de moros (Contreras, 1997, p. 39).

⁶⁴ Aquellos sin antepasados de otras religiones que no fuesen la cristiana. Para el acceso a ciertos cargos o instituciones, era necesario demostrar esta *limpieza de sangre*, para lo cual se practicaba una investigación genealógica.

aconsejable dejar a un lado los posibles prejuicios y no verlo como un tribunal integrado exclusivamente por católicos fanáticos, amigos de la tortura y de las hogueras, sino contemplarlo como un instrumento al servicio de los poderes real y eclesiástico, instrumento que, en muchas ocasiones, recurrió al discurso religioso para esconder las motivaciones políticas y económicas que había tras sus acciones, una «institución polimórfica» (Dedieu, 1981a, p. 16) que no se mantuvo igual desde su nacimiento hasta su extinción:

se dio una constante adaptación a las condiciones del momento, a las condiciones locales (...). Los tribunales reorientan su acción, readaptan sus medios en función de las circunstancias, en función de las directrices de los grupos de poder, en diálogo constante con la Iglesia, el Estado, los grupos de presión locales y nacionales, vigilando las grandes corrientes de pensamiento que recorren Europa. A fases de intensa actividad suceden momentos más tranquilos. Bajo el nombre de herejía se contemplan objetivos muy distintos según las épocas y según los lugares (p. 16).

Asumimos aquí la periodización que Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (1984) hacen, en seis etapas, de la Historia de la Inquisición⁶⁵:

- 1) Periodo fundacional (1478–1517)
- 2) Consolidación (1517–1569)
- 3) Apogeo (1569–1621)
- 4) Crisis (1621–1700)
- 5) Declive (1700–1808)
- 6) Abolición (1808–1834)

En este capítulo, vamos a estudiar el Santo Oficio español en el siglo XVII, época en la que sus relaciones con asuntos políticos de la monarquía fueron frecuentes y, en ocasiones, contradictorios con su labor de defensor de la ortodoxia católica, pues en esta centuria, como veremos a continuación, fue habitual que el Tribunal se viera obligado a *mirar para otro lado* para que el Estado obtuviese un beneficio político que en ese

⁶⁵ Por su parte, Jaime Contreras (1997) organiza la Historia de la Inquisición en las siguientes cuatro etapas, siguiendo la división que hizo Jean-Pierre Dedieu (1992) acerca del tribunal de Toledo: 1) 1483–1520, 2) 1520–1630/1640, 3) 1630/1640–1725 y 4) 1725–1834 (Contreras, 1997, pp. 35–52).

momento se entendía que era superior al religioso. Es decir, en este breve repaso histórico pondremos el acento en el papel que la Inquisición del XVII cumplió en la construcción del Estado español y en el imaginario del *otro* que acompañó a dicho proceso.

3.1. IGLESIA Y ESTADO EN EL SIGLO XVII: DOS PODERES HABITUALMENTE BIEN AVENIDOS

Durante la Edad Moderna, la monarquía española y la Iglesia católica fueron *de la mano*, colaborando la una con la otra en la consecución de sus intereses. Sobre sus relaciones durante los siglos XVI y XVII, dice García Marín (1991) que

el examen de la extensa doctrina política o político-moral de este periodo, a poco que se profundice en ella, delata no una separación entre Iglesia y Estado o, lo que es lo mismo, Iglesia-Monarquía, sino por el contrario, una situación de entente, en la que cada parte colabora en la formación del conjunto, definiendo unas posiciones en buena medida coincidentes (p. 108).

Por un lado, la monarquía moderna, se apoyó y sirvió «de las reformulaciones doctrinales de una Iglesia, cuyos postulados constituían la más firme garantía de uniformidad y de estabilidad políticas» (p. 107). Así, creemos que cuando los distintos reyes españoles buscaban apoyo en la Iglesia, lo que pretendían era valerse de este poderoso instrumento para crear un «Estado unitario, compacto, sin fisuras ideológicas o religiosas que puedan perjudicar el centralismo político y la Monarquía absoluta» (p. 118). Sirva como ejemplo de ello el hecho de que las disposiciones del Concilio de Trento fueron «proclamadas como leyes del Reino de España, terminando éste por colocar al Derecho canónico en pie de igualdad con la teología» (Álvarez de Morales, 1989, p. 208), pues el rey español era «patrón y protector de la Iglesia» (p. 222). Y es que

en dos ideas clave del pensamiento político-religioso de entonces coincidían estrechamente la esfera religiosa y la política: el gobierno del mundo y de cada reino por la divina Providencia y la defensa de la verdadera religión contra la herejía, ya que la obligatoriedad de la religión es fundamento del Estado (Andrés-Gallego, 1986, p. 306).

Por otro lado, en cuanto a la participación de la Iglesia en los asuntos del Estado español, ésta no sólo tuvo la garantía de que sus valores y preceptos eran impuestos en el país, sino que, además, sus miembros más destacados ocuparon relevantes puestos sociales y políticos:

es casi constante que el puesto más importante del Estado después del Rey, el de Presidente del Consejo de Castilla, fuera ocupado por eclesiásticos. Igualmente ocuparon virreinos, embajadas, puestos en todos los Consejos de la Corona. En el reinado de Carlos II, en que se agudizó este fenómeno, en una Junta Magna de Hacienda se sentaron cuatro frailes. Por otro lado, el puesto de confesor real llegó a ser de una gran importancia política, sobre todo a partir de Felipe III; igual relieve adquirieron los predicadores y otros religiosos que sin cargos se fueron introduciendo en la Corte, como los jesuitas, a partir del gobierno del Conde-Duque de Olivares (Álvarez de Morales, 1989, p. 226).

Joseph Pérez (2005) reflexiona sobre la simbiosis entre la monarquía española y la Iglesia católica y sus repercusiones en la eliminación de disidencias:

Durante siglos, el poder político y el dogma religioso fueron íntimamente mezclados, se consideraba que el Estado tenía la obligación de prestar su apoyo a la Iglesia, pero el problema tiene otra vertiente: el Estado puede tener la tentación de poner la religión al servicio de sus intereses propios. Lo mismo que se admite que el hereje perturba la paz social, ¿no ofrecerá la religión un buen pretexto para eliminar disidentes políticos? (p. 366).

Como veremos a continuación, la respuesta a esta pregunta de Pérez (2005) es afirmativa. En el caso de España, esa ayuda que la Iglesia ofreció al Estado para eliminar disidencias políticas se canalizó exitosamente a través de la Inquisición, pues era «la única institución común a toda la monarquía» (p. 379) y por ello se prestaba «a ser utilizada con fines políticos sin relación con el dogma» (p. 379).

3.2. LA HEREJÍA EN EL SIGLO XVII: POLÍTICA Y RELIGIÓN

Cuentan Doris Moreno y Manuel Peña (2012) que la Inquisición, a comienzos de esta centuria, «dejó hacer siempre» (p. 109), asumiendo las imposiciones del Estado y «sólo logró salir del marco de intereses de la monarquía en decadencia invencible con el

Inquisidor General Arce y Reinoso, de 1643 a 1655, que garantizó una Inquisición profesionalizada y un fuerte control del Consejo de la Suprema» (p. 110).

Durante el siglo XVII, la actividad de la Inquisición española disminuyó en todos los tribunales de distrito. A este respecto reflexiona Jaime Contreras (1984a):

una institución, la del siglo XVII, que reduce sus cuadros territoriales, que burocratiza sus organismos administrativos y que generaliza la aristocratización de sus miembros a través de la vinculación patrimonial y de la clientela, debe ser –por fuerza– una institución que –por referencia a épocas anteriores– ha desvirtuado sus funciones originarias, se ha abandonado, al menos ha disminuido, sus actividades procesales en orden al desarraigo de la heterodoxia. Esto fue, realmente, lo que ocurrió. El siglo XVII fue una época de vida rutinaria y de apatía general (...). Es obvio que a la Inquisición contrarreformista le corresponde una intensa actividad que duplica la de la Inquisición burocratizada y anquilosada del XVII (p. 1.169).

En el descenso de la actividad inquisitorial en el XVII, Contreras (1984a) distingue dos etapas: desde comienzos del siglo hasta 1645–1650, la disminución es suave; a partir de 1645–1650, la reducción es «pronunciada (...), no sirviendo de mucho los años en que la curva da señales de recuperación. Son años de dureza, claro, pero en el conjunto general no pasan de ser meras espectacularidades que crean espejismos añorantes de realidades olvidadas» (p. 1.170).

Los años 1645–1650 marcan la división entre la primera y la segunda etapa porque «son los años en que negros nubarrones tapan los horizontes de una monarquía postrada por la crisis social y por la crisis económica más brutal» (p. 1.170). En esta situación, el Estado pidió ayuda económica a todos, incluido el Santo Oficio, cuyas finanzas tampoco marchaban bien. La crisis económica de la Inquisición afectó a todas sus estructuras e hizo que sus integrantes perdiesen los privilegios fiscales que tenían, por lo que el Santo Oficio intentó solventar sus problemas de dinero con la venta de cargos, «lo que supone la oportunidad para la llegada de arribistas que se escudarán en su jurisdicción frente a las justicias ordinarias» (p. 1.171).

Jaime Contreras (1984a) resume la actividad de la Inquisición española durante el siglo XVII de la siguiente manera: «dureza con los judaizantes portugueses y “olvido” de cuestiones morales» (p. 1.173). Contreras (1984a) puntualiza que este *olvido* no

responde a que la educación tridentina de los cristianos viejos se hubiera completado satisfactoriamente, sino a que la Inquisición del XVII habría cambiado: su funcionamiento y sus estructuras ya no eran las mismas, y se había convertido en una institución que ya no controlaba como antes los distritos mediante visitas regulares, porque el Santo Oficio se había vuelto sedentario (pp. 1.173–1.174). Respecto a la persecución de los judeoconversos, éstos acapararon la atención de la Inquisición española, muy especialmente en los tribunales castellanos, donde supusieron «un 36,3 por 100 de la actividad procesal total» (p. 1.172). Más tarde nos referiremos a estos conversos.

A lo largo de la centuria que nos ocupa, el Santo Oficio intervino, por un lado, en asuntos políticos que nada tenían que ver con la persecución y el exterminio de la herejía⁶⁶, y, por otro lado, en casos en los que la religión fue la razón de sus actuaciones, aunque a veces ésta se vio afectada por la política.

3.2.1. La política española en la *agenda* de la Inquisición

En este apartado vamos a tratar algunas de aquellas actuaciones de la Inquisición española al margen de la erradicación de la herejía, como la persecución inquisitorial de cortesanos caídos en desgracia o la censura de obras políticas anti-españolas.

Ante la cuestión de por qué el Estado recurrió al Santo Oficio para cuestiones no religiosas como éstas, entendemos que, en el caso de las persecuciones políticas, había tres razones, fundamentalmente. En primer lugar, la Inquisición era el único tribunal con jurisdicción en todo el territorio, facilitándose así el desarrollo de los procesos. En segundo lugar, sus miembros no tenían otra alternativa que acatar sumisamente las órdenes del rey al formar parte el Santo Oficio del sistema polisinodial en el que se estructuraba el gobierno de la monarquía⁶⁷, a través del Consejo de la Suprema⁶⁸. Y, por

⁶⁶ Por ejemplo, «la Inquisición prohibió ciertos libros por motivos más políticos que religiosos, se encargó por orden del rey de perseguir la falsificación de moneda, el contrabando de caballos y otros delitos que no tenían ningún contenido doctrinal» (Domínguez Ortiz, 2003a, pp. 144–145).

⁶⁷ El gobierno estaba organizado en una serie de Consejos o sínodos consultivos, encargados o bien de un territorio o bien de una materia. El número de Consejos varió de unas etapas a otras, pero llegó a haber quince: a) territoriales: Consejo de Castilla, Consejo de Aragón, Consejo de Navarra, Consejo de Indias, Consejo de Italia, Consejo de Flandes y Consejo de Portugal; b) temáticos: Consejo de Inquisición o de la

último, entendemos que un proceso inquisitorial conllevaba una serie de ventajas para los acusadores que no tenían los procesos jurídicos ordinarios: el secreto de las actuaciones, la subjetividad de las acusaciones y las pruebas que conducían a una sentencia de culpabilidad, así como el desprestigio social de haber sido encausado por la Inquisición. En estos casos, no es que se ampliase el concepto de herejía del ámbito religioso al político, sino que *se buscaron* acusaciones religiosas en las que tenía competencia el Tribunal, como la hechicería o las proposiciones⁶⁹, para procesar a personas cuyos *delitos* respondían a asuntos estrictamente políticos, a venganzas y luchas de poder en la Corte. Quizá por tratarse de casos individuales que no afectaban a colectivos (conversos, protestantes, alumbrados, etc.), no hubo necesidad de que la Inquisición publicitase sus procesos, lo cual explicaría por qué no hemos hallado *documentos propagandísticos* emitidos por ella en los que justificase sus intervenciones.

En cuanto a la censura de obras anti-españolas, entendemos que el papel del Santo Oficio podía estar justificado, ya que su labor en el control de libros había comenzado en el siglo XVI, con la competencia de otorgar licencia de impresión para textos sobre la Inquisición (Sáiz, 1983, p. 68), la publicación de los Índices de libros prohibidos⁷⁰ y,

Suprema, Consejo de Estado, Consejo de Guerra, Consejo de las Órdenes Militares, Consejo de Cruzada, Consejo de Hacienda, Consejo de Cámara de Castilla y Consejo de Cámara de Indias.

⁶⁸ La Suprema era el órgano central de gobierno de la Inquisición, su presidente era el inquisidor general y ocupaba el tercer puesto en precedencias en el sistema polisinodial, por detrás del Consejo de Castilla y el de Aragón, lo que demuestra la gran importancia que se le daba al Santo Oficio en el gobierno de la monarquía.

⁶⁹ Más adelante en este capítulo veremos en qué consistían.

⁷⁰ El primer catálogo de libros prohibidos publicado en España fue el de Lovaina (1551), al que se le añadió un apéndice español. A esta publicación siguió, en 1554, una censura de biblias en las universidades de Alcalá y Salamanca (Dedieu, 1981b, p. 235), impulsada por el inquisidor general Fernando de Valdés, aunque el Índice más conocido e importante de este inquisidor fue el de 1559. Según Henry Kamen (2004), éste fue «el único Índice de carácter represor anterior al siglo XVIII», pues se trata del primero y único antes de 1700 «que arremetió contra importantes obras de la poesía y la literatura castellanas, todas ellas compuestas en época previa a la mitad del siglo XVI» (p. 112). A estos catálogos censores siguieron los Índices de los inquisidores generales Gaspar de Quiroga (1583–1584), Bernardo de Sandoval y Rojas (1612), Antonio Zapata (1632), Antonio de Sotomayor (1640), Diego Sarmiento y Valladares y Vidal Marín (1707), Francisco Pérez de Prado y Cuesta (1747) y, finalmente, Agustín Rubín de Ceballos (1790). Para Jean-Pierre Dedieu (1981b), el Índice de Quiroga (1583–1584) editado en dos volúmenes es «el primer verdadero índice español»: «además de incluir obras nuevas, es un conjunto organizado, jerarquizado, que define sistemática y claramente la ortodoxia, la herejía y los principios que

desde 1559, la censura de libros no religiosos (Comella, 2004, p. 74). El Tribunal era el encargado de ejercer la censura *a posteriori*, pues el libro era un «hereje mudo» (Dedieu, 1981b, p. 253). Así, no es de extrañar que la censura fuese «considerada en los países católicos como asunto de Estado de singular importancia» (Gacto, 1997, p. 8). En el caso de España, desde el nacimiento de la imprenta, la opinión de sus reyes hacia los textos pasó, como consecuencia de la Reforma protestante, de ser totalmente favorable a verlos como instrumentos peligrosos que había que vigilar y censurar, pues la *libre difusión de la herejía* atacaba la construcción del imaginario español.

3.2.1.1. Cortesanos caídos en desgracia

De la misma manera que en el siglo XVI la Inquisición española protagonizó la persecución política del secretario de Felipe II, Antonio Pérez⁷¹, en el XVII nos encontramos con otros hombres importantes en la Corte a quienes se intentó procesar con la ayuda del Santo Oficio: Rodrigo Calderón, el Duque de Osuna, fray Luis de Aliaga, el Conde-Duque de Olivares, Jerónimo de Villanueva, fray Froilán Díaz, etc. La situación era tal, que Joaquín Pérez Villanueva (1984a) señala que

nunca como en el siglo XVII pareció estar tan implicada la Inquisición en asuntos políticos. Muchas veces, a lo largo del siglo, la Inquisición se nos aparece como instrumento para tratar la situación de hombres en desgracia por los asuntos de Estado (p. 1.016).

Juan Antonio Llorente (1981d) parece coincidir con Pérez Villanueva, aunque recuerda que el uso político del Santo Oficio ya se daba en el siglo XVI:

el espíritu de la Inquisición, en tiempo de Felipe IV, era lo mismo que reinando Felipe II, por lo respectivo a convertir el tribunal de la fe en policía real secreta, infamante por intrigas de corte, en temer que sus procesos sean vistos por jueces de fuera,

presiden su reconocimiento. Es un instrumento que no sólo debe eliminar un cierto número de obras precisas, sino también guiar a los intelectuales en sus investigaciones; es un instrumento de regulación ideológica que intenta definir el contenido global de lo que leerán los españoles» (p. 257).

⁷¹ Véase Bennassar, 1981e, pp. 325–328; Pérez Villanueva, 1984b y Martínez Navas, 1991.

en quitar y mudar papeles del original cuando les conviene, aunque resulten después incoherencias (p. 30).

Rodrigo Calderón, marqués de Siete Iglesias y secretario del rey Felipe III, fue uno de los primeros ilustres hombres que en el XVII fue procesado por el Santo Oficio, acusado de ser hereje para eliminarlo del tablero de la Corte y destruirlo políticamente. Por ser la mano derecha del Duque de Lerma, valido del rey, sufrió la caída en desgracia de éste, y se le acusó de «haber usado hechizos y encantos para atraer y detener en su favor la voluntad del rey» (Llorente, 1981d, p. 16). El proceso no se concluyó, pues la justicia civil se adelantó a la Inquisición y lo decapitó públicamente en la plaza Mayor de Madrid el 21 de septiembre de 1621⁷².

Tampoco Pedro Téllez-Girón y Velasco, duque de Osuna, corrió mejor suerte que Calderón. Enfrentado al Conde-Duque de Olivares y otros importantes miembros de la Corte, contra Osuna «formaron proceso que no produjo consecuencias visibles, porque no resultaba bien acreditada una proposición herética ni fautora de herejías, aunque sí muchas calificadas de temerarias, escandalosas y ofensivas de piadosos oídos» (Llorente, 1981c, p. 284). Pero el Duque de Osuna fue detenido por «su conducta como virrey de Nápoles» (Elliott, 1982, p. 345), acusado de querer independizarse de España, y fue enviado a prisión en 1621, donde falleció tres años más tarde.

Fray Luis de Aliaga, al poco tiempo de dejar su puesto como inquisidor general en 1621, fue procesado por el tribunal de Madrid «por proposiciones sospechosas de luteranismo y materialismo», pero murió en 1626 «y su causa quedó suspensa en sumario» (Llorente, 1981d, p. 16). Suponemos que los cortesanos de Felipe IV, cuyo ascenso al trono *coincidió* con el fin de Aliaga como inquisidor general, debieron de estar detrás de su proceso.

También el tribunal madrileño fue el encargado de procesar al mismísimo Conde-Duque de Olivares en 1645, dos años después de su caída en desgracia:

se le denunció de creer astrología judiciaria, en testimonio de lo cual había consultado a distintas personas, reputadas por adivinadores, en virtud del influjo de los astros. Asimismo de ser enemigo de la santa madre Iglesia, por más que aparentase lo contrario con hipocresía; en cuya prueba había intentado matar con veneno al papa Urbano VIII, y se citaban el boticario que hizo el veneno en Florencia y el fraile italiano

⁷² Hay un grabado que retrata esta ejecución en Elliott, 1982, p. 345.

que practicó las diligencias, ofreciendo probar todo el hecho. Se comenzó a recibir información sumaria, pero se procedió con tanta lentitud, que habiéndose de buscar también testigos en Italia, estaba el proceso sin pruebas para decretar prisión, cuando murió el conde duque (Llorente, 1981d, p. 17).

En 1628, se inició un proceso inquisitorial contra Jerónimo de Villanueva, pronotario de Aragón y uno de los hombres de confianza del Conde-Duque de Olivares, por su relación con el caso de las monjas del convento madrileño de San Plácido, donde se detectaron prácticas iluministas⁷³. Pero, entonces, Villanueva, «muy protegido por el Conde Duque, y, seguramente, inocente de los cargos que se le imputaban, obtuvo en 1630 un veredicto contrario que se silenciaba» (Pérez Villanueva, 1984a, p. 1.074). Pero la caída de Olivares arrastró a Villanueva, a quien los enemigos del Conde-Duque quisieron anular políticamente⁷⁴ recurriendo a la Inquisición:

se le imputaron proposiciones heréticas con cuya prueba fue preso, año 1645, en cárceles secretas y condenado a abjurar, como lo hizo en 18 de junio de 1647; pero luego que se vio en libertad dada para cumplir la penitencia, hizo recurso al papa Inocencio X (Llorente, 1981d, p. 28).

Aunque el inquisidor general Diego de Arce y el rey Felipe IV pusieron todas las trabas posibles⁷⁵, finalmente, el Papa absolvió a Villanueva en 1653 (p. 29). A pesar de la absolución papal, su carrera política quedó destruida (Andrés-Gallego, 1986, p. 614). Pérez Villanueva (1984b) señala este caso y los de Antonio Pérez y el arzobispo Carranza⁷⁶, ambos sucedidos en el siglo XVI, como algunos de los procesos «más

⁷³ Véase Pérez Villanueva, 1984a, pp. 1.073–1.074.

⁷⁴ Véase Pérez Villanueva, 1984a, pp. 1.074–1.076.

⁷⁵ Véase Llorente, 1981d, pp. 28–29.

⁷⁶ El arzobispo de Toledo, fray Bartolomé de Carranza (O. P.), fue detenido por la Inquisición en 1559, acusado de haber proferido proposiciones heréticas en su obra *Comentarios sobre el catecismo cristiano*. Su proceso duró más de quince años. Gerardo Pavón (1986) afirma que el nombramiento de Carranza en 1557 como arzobispo de Toledo, «la máxima autoridad religiosa de España (...) le acarrea odios de aquellos obispos que aspiraban a la mitra Toledo y, sobre todo, los del arzobispo de Sevilla, Fernando de Valdés, que es inquisidor general» (p. 42). Pavón Espiga (1986) llega a utilizar el término *venganza* para calificar el proceso inquisitorial (p. 43) y también menciona «las rivalidades personales entre el procesado [Carranza] y los teólogos de la época» (p. 39). Jaime Contreras (1997) habla de «conflictos personales y de grupo» entre Valdés y Carranza (p. 54). Por su parte, Jean-Pierre Dedieu (1981b) no va tan lejos y sólo

relevantes» relacionados con la Inquisición «en los que el interés político, y el servicio a los fines de la Corona, primó sobre cualquier otro» (p. 842).

Fray Froilán Díaz, confesor dominico de Carlos II, fue otra de las celebridades encausadas por el Tribunal de la Fe durante el siglo XVII. Este proceso, el que más hemos conseguido documentar, es calificado por Juan Antonio Llorente (1981d) como «la causa más ruidosa de todo el reinado de Carlos II» (p. 34), causa en la que las intrigas palaciegas y la lucha por influir en el rey para que nombrara al heredero europeo que cada bando quería se disfrazaron de hechicería y exorcismos. Ante la falta de descendencia del rey, el trono español se lo disputaban tres parientes europeos de Carlos II: José Fernando de Baviera, el archiduque Carlos de Austria y el francés Felipe de Anjou. Fray Froilán Díaz, el inquisidor general Rocaberti y el cardenal Portocarrero (contrarios a la reina Mariana de Neoburgo y a su camarilla pro-archiduque) convencieron a Carlos II de que no tenía hijos porque estaba hechizado (p. 34). A través de una serie de exorcismos practicados al propio rey y a otras personas *poseídas*, los demonios, según quién se comunicara con ellos, acusaban a miembros de un bando o de otro como responsables de los hechizos que sufría el monarca, implicando a personajes de la vida política como la reina madre y su valido Valenzuela (ya fallecidos) o la reina Mariana de Neoburgo. Y fue aquí cuando entró en juego el Santo Oficio, nuevamente utilizado con fines políticos: según una relación del siglo XVIII que hemos encontrado del proceso, la reina clamaba venganza y, aprovechando que el inquisidor general había muerto, dio el puesto al obispo Mendoza y Sandoval, a cambio de que procesara a fray Froilán (Román, 1787, p. 145). Tras convencer Mendoza a Carlos II de que todo el asunto de los hechizos «estaba reducido a celo imprudente del confesor, cuya separación del confesionario era forzosa» (Llorente, 1981d, p. 35), consiguió procesar a fray Froilán Díaz «como sospechoso de herejía, por supersticioso y reo de doctrina condenada por la iglesia, en dar crédito a los demonios y en valerse de ellos para descubrir cosas ocultas» (p. 35). Pero, a pesar de que ni los consejeros de la Suprema ni los calificadores de varios tribunales de distrito entendieron que hubiese pruebas para tales acusaciones, el inquisidor general Mendoza ordenó el encarcelamiento del fraile hasta que, finalmente, ya muerto Carlos II, el nuevo rey, Felipe V, mandó que fuese absuelto y puesto en libertad (pp. 36–37).

afirma que el inquisidor Valdés «no tiene simpatía» por el arzobispo de Toledo (p. 240). Sobre el proceso contra Carranza, véase Pavón Espiga, 1986 y Tellechea Idígoras, 1984.

Todos estos casos de cortesanos procesados por la Inquisición sin cometer, al parecer, delitos de herejía, ilustran bien que el Santo Oficio estuvo al servicio del poder político y que, gracias a su labor como perseguidor de la herejía, fue utilizado para solventar asuntos que nada tenían que ver con la religión aunque se hicieran pasar por tales.

3.2.1.2. La censura de obras políticas *anti-españolas*: los casos de la revolución de Cataluña y de fray Bartolomé de las Casas

Al margen de las actuaciones inquisitoriales que acabamos de ver contra destacados personajes, también podemos citar como ejemplos de la acción política del Tribunal durante el siglo XVII la censura de la propaganda de la revolución catalana (1640)⁷⁷ y de algunas obras de fray Bartolomé de las Casas (1660), el dominico defensor de los indios americanos. En el caso catalán,

el Santo Oficio prohibió numerosos panfletos catalanes como la *Proclamación católica* de Gaspar Sala⁷⁸, los cuales, desde el punto de vista del dogma, nada tenían de peligroso; incluso se les podía caracterizar de integristas. Lo único que se les reprochaba era mostrarse excesivamente críticos contra la monarquía de Felipe IV (Pérez, 2005, pp. 369–370).

El asunto de los textos de fray Bartolomé de las Casas es más curioso, porque su prohibición por parte de la Inquisición no se produjo en el momento de su publicación, sino un siglo más tarde. Obras como *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) fueron prohibidas por el Santo Oficio en 1660, según Pérez (2005),

⁷⁷ Sobre los problemas de la monarquía de Felipe IV en Cataluña durante la primera mitad del siglo XVII y la revolución de 1640, véase Elliott, 1982, pp. 459–523.

⁷⁸ Sala, Gaspar (O. S. A.) (atribuido) (1640). *Proclamacion Catolica a la Magestad piadosa de Felipe el Grande, rey de las Españas y emperador de las Indias nuestro señor*. [Barcelona]: [Sebastián y Jaime Matevad]. Hay un ejemplar en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 087/107.

al ver el uso que hacían de ellas los enemigos de España en la Europa del norte –los holandeses⁷⁹, los ingleses, incluso los franceses– (...), no por ser contrarias al dogma, sino por contribuir al desprestigio de España en la escena internacional (p. 370).

El motivo por el que los enemigos de España se valieron de la obra de Bartolomé de las Casas es que, en sus textos, el fraile dominico denunciaba los abusos cometidos por los españoles contra los indios en América. Es lógico que la imagen externa de España se viese dañada con palabras como las siguientes:

En estas ovejas mansas [los indios americanos], y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles y desde luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad (Casas, 2004, p. 71).

Tanto en el caso de los panfletos de la revolución catalana como en el de los textos de fray Bartolomé de las Casas vemos cómo la Inquisición, un tribunal teóricamente religioso, prohibió textos que podían ser utilizados como propaganda política por los enemigos. No encontramos en estas actuaciones del Santo Oficio ninguna justificación religiosa, pues no había herejía alguna en los textos censurados. De este modo, la protección de la unidad estatal en torno a su rey y la censura de todo lo que la pusiera en peligro, así como la salvaguarda de la imagen de España pasaron a ser objetivos políticos del Tribunal.

3.2.2. El hereje en el imaginario social español del XVII

Hasta ahora hemos tratado actuaciones de la Inquisición española al margen de la erradicación de la herejía, casos en los que se recurrió a una *coartada religiosa* para solventar asuntos políticos. Pero, lógicamente, también encontramos en el siglo XVII procesos meramente religiosos, e incluso ejemplos en los que la política y la religión

⁷⁹ La *Brevísima relación* de Bartolomé de las Casas había sido «editada por los holandeses rebeldes en 1578 con ilustraciones inventadas» (Vázquez de Prada, 2004, p. 191).

fueron unidas, para bien o para mal de los herejes, según el caso y el momento. Cuando la relación entre política y religión fue en contra de *los otros*, podemos afirmar que el Santo Oficio, respecto a la política internacional española, se esforzó en darle «un respaldo ideológico, en presentarla como principalmente orientada hacia la defensa del catolicismo, como la proyección exterior del combate despiadado contra la heterodoxia que, en el interior, amenazaba la pureza de la fe» (Pérez, 2005, p. 371).

En este apartado, ofrecemos un *catálogo* de cuáles fueron las desviaciones de la ortodoxia católica que en el imaginario se señalaron como heréticas. Es decir, definimos quiénes fueron los herejes en el XVII desde la perspectiva del imaginario español, aquellos que fueron perseguidos por razones religiosas por la Inquisición, procesados y, finalmente, exhibidos públicamente en los autos de fe como integrantes del bando de *los otros*, aquellos a los que era necesario reeducar a través del castigo o, directamente, eliminar para salvaguardar la *pureza española*, pues, en este siglo, la identidad nacional española y la ortodoxia católica eran sinónimas.

3.2.2.1. Modelando al cristiano post-tridentino: los cristianos viejos, en el punto de mira

El Estado moderno se construyó, entre otras cosas, consiguiendo la unidad nacional. Para ello, era indispensable que todos los súbditos profesasen la misma religión, siguiendo el principio *cuius regio, eius religio* (es el principio de la religión de Estado, algo así como ‘la religión del rey es la religión del reino’), dando lugar a «la nacionalización y estatalización de la Iglesia» (Maravall, 1986, p. 236), pues «en España, la diversidad de confesiones era percibida como un germen de conflictos políticos, y el hereje por lo tanto como un agente de subversión social» (Boeglin, 2006, p. 24). La monarquía española trabajó en la eliminación de las diferencias de credo, tarea que creemos que desarrolló en tres direcciones. Por un lado, obligando a los no cristianos a convertirse o emigrar, por otro lado, reforzando el adoctrinamiento de los cristianos y, finalmente, encomendándole a la Inquisición la persecución y el castigo de la disidencia. El fundamento de la unidad religiosa para conseguir la unidad nacional fue explicado por teóricos políticos, como el escritor español Diego de Saavedra Fajardo (siglo XVII), quienes entendían que «si los súbditos no son de la misma religión del soberano, no podrán amarlo» (Maravall, 1986, p. 236). Además de esto, Saavedra Fajardo apuntaba otro motivo para la consecución de la ansiada unidad religiosa: «los

de diferentes costumbres y religiones más son enemigos domésticos que vecinos, que es lo que obligó a echar de España a los judíos y a los moros» (Diego Saavedra Fajardo en Maravall, 1986, p. 237).

Una vez *eliminadas* de España las minorías religiosas judía (1492) y musulmana (1609–1610), en el país *sólo* quedan cristianos y la Inquisición ejerce sobre los individuos «control social, político y moral» (Contreras, 1997, p. 29). Hasta entonces, con la persecución de conversos y protestantes, el Tribunal

perpetuaba y fortalecía la visión de la ciudad celeste acechada por el demonio. Sin embargo, allí donde operó el giro acaso más decisivo para su actuación contrarreformista, fue al dar a entender a la población que el enemigo ya no sólo se hallaba fuera de las fronteras y entre los miembros de las minorías sino entre las propias ovejas católicas (Boeglin, 2006, p. 93).

Tras la Reforma protestante, España tenía que vigilar de cerca a sus súbditos para detectar posibles desviaciones de la ortodoxia católica. Esto, sumado a la escasez de herejes de otras religiones a los que perseguir, hizo que, en adelante, el trabajo del Santo Oficio en adelante contribuyese a modelar al cristiano post-tridentino. Este cristiano-modelo, derivado del Concilio de Trento⁸⁰, este *español* que presentaba el imaginario social, respetaba la jerarquía eclesiástica, empezando por el Papa; era monógamo, estaba casado, sólo mantenía relaciones sexuales con su pareja con fines reproductivos, iba a misa, veneraba a Dios, a la Virgen, a Cristo y a los santos; acudía a las procesiones que se organizaban en sus nombres, se confesaba, hacía penitencia... Para que todo esto se cumpliera, los delitos heréticos de hasta entonces dejaron paso a otros nuevos, en su mayoría conocidos como *delitos de costumbres*⁸¹: blasfemia y proposiciones, alumbradismo y otras sectas, brujería y superstición, bigamia, fornicación y sollicitación.

⁸⁰ Congreso ecuménico, desarrollado en 25 sesiones entre 1545 y 1563 en Trento (Italia), en el que se establecieron las líneas generales de la contrapropaganda de la Iglesia católica para combatir la Reforma protestante.

⁸¹ Los delitos de costumbres no eran en sí herejías, sino desviaciones de la ortodoxia católica de las que podían deducirse interpretaciones heréticas. Así, por ejemplo, la sodomía o la bigamia eran prácticas sexuales contrarias a la «castidad conyugal» (Contreras, 1997, p. 32), atentaban contra el sacramento del matrimonio, por lo que eran perseguidas como si fuesen herejías. Además de esto, «gracias a su larga experiencia, sospechaban los inquisidores que una persona no ortodoxa en su moral podía ser heterodoxa en otros puntos; la inmoralidad denotaba herejía» (Kamen, 1976, p. 101).

A todo ello, perseguido en todos los tribunales de distrito españoles, hay que sumar el bestialismo y la sodomía, que sólo eran asunto de la Inquisición en Aragón. Pero además de estos motivos *religiosos* para procesar a los cristianos, también encontramos razones económicas: terminadas las grandes recaudaciones por los procesos contra los judeoconversos y teniendo en cuenta que el resto de *los otros* perseguidos no dejaban tanto dinero ni tampoco serían eternos, había que buscar una nueva fuente de ingresos, que se encontró en los cristianos viejos, pues «mientras hubiera palomar habría palomas» (judeoconverso⁸² en Bethencourt, 1997, p. 435), es decir, mientras existiese el Santo Oficio existirían herejes.

No nos extenderemos en explicar cada nueva herejía, pero sí daremos algunos datos para tener una idea general de esta nueva etapa inquisitorial en la que se amplía el radio de actuación del Tribunal, «para mantener sin contaminar el universo simbólico católico y la ideología religiosa que lo estructuraba» (González de Caldas, 2004, p. 86).

En el caso de los cristianos nuevos, el delito estaba en lo que hacían (practicar otras religiones en secreto y hacer proselitismo) pero, a partir de esta época, el Santo Oficio encontró delictivos no sólo hechos sino también palabras. En este segundo caso es en el que entraban dos de las nuevas herejías: la blasfemia y las proposiciones. La doctrina moralista definía las proposiciones como

aquellas expresiones proferidas por algún cristiano, en las que se reflejaban puntos de vista contrarios a los artículos de la fe que constituían de la esencia de la Religión católica, a los mandamientos generales de la Iglesia o a las enseñanzas contenidas en las Sagradas Escrituras (Alejandre y Torquemada, 1998, pp. 15–16).

O lo que es lo mismo, cualquier cosa que se dijese que no se adecuara a la ortodoxia católica era susceptible de ser considerada proposición y su peligro radicaba en que quien profería estas expresiones «hacía público su apartamiento de la recta fe y ponía en riesgo su propia conciencia, pudiendo inducir a error –lo que era más inadmisible– a quienes le oyeran o leyeran» (p. 16). Juan Antonio Alejandre y M^a Jesús

⁸² Esta frase, atribuida a un judeoconverso en Lisboa en 1605, fue recogida por fray Estévão de Santa Ana en el sermón que pronunció en un auto de fe celebrado en Coimbra en 1612.

Torquemada (1998) distinguen nueve tipos de proposiciones⁸³, entre los que están las proposiciones blasfemas, aquellas expresiones que ultrajan a Dios o los santos (p. 18).

En el caso de las blasfemias, éstas tenían que ver frecuentemente con la negación de la existencia de Dios, de su omnipotencia o de su papel como creador del mundo; la negación de la Trinidad; expresiones sobre la doble naturaleza de Cristo, negación de la pureza de nacimiento de María, su virginidad e incluso su maternidad; negación del poder de intercesión de los santos, sus milagros, su santidad y hasta su propia existencia; y referencias a San José como un cornudo (pp. 27–39).

Otros tipos de proposiciones tenían que ver con la mortalidad del alma, su existencia o su localización física en alguna parte del cuerpo; ataques a los sacramentos negando la transustanciación de la eucaristía, rechazo de la penitencia o críticas acerca del matrimonio y el celibato; afirmación de que la fornicación no era pecado, ataques a la Iglesia y a su jerarquía (especialmente contra el Papa), e incluso a la misma Inquisición; menosprecio de la predicación, las procesiones, las imágenes (a las que se veía como pedazos de madera), las reliquias y otros símbolos; críticas a la misa o al ayuno, negación de los Novísimos⁸⁴, la resurrección y el Juicio Universal (pp. 41–132).

Entre las penas más graves impuestas por proposiciones encontramos el destierro y los azotes públicos, combinadas con abjuraciones, absoluciones *ad cautelam*, confiscaciones de bienes y ejercicios espirituales, entre otras (p. 181).

El alumbradismo o iluminismo, nombre de la doctrina que seguían los llamados alumbrados o iluminados, era una heterodoxia cristiana que realizaba prácticas como la oración mental con las que la Iglesia católica no estaba de acuerdo. Puntualiza Jean-Pierre Dedieu (1981b) que «la doctrina de los alumbrados no era luteranismo, pero el “dejamiento”, en virtud del cual la voluntad humana se abandona a la voluntad divina hasta la aniquilación, puede aproximarse a la doctrina luterana de la gracia» (p. 234).

El primer auto de fe en el que figuró un alumbrado fue el que se celebró en Toledo el 22 de julio de 1529. A él salió la beata⁸⁵ Isabel de la Cruz, a la que se condenó a

⁸³ Véase Alejandro y Torquemada, 1998, pp. 17–18.

⁸⁴ Los Novísimos o postrimerías eran los posibles destinos de las almas, a saber: cielo, infierno, purgatorio y limbo.

⁸⁵ El término *beata* tiene dos acepciones posibles. En primer lugar puede ser «una santurrón o una devota sin ningún compromiso religioso» (Guilhem, 1981, p. 184). Y, en segundo lugar, *beata* es sinónimo de *tercera*, es decir, de una mujer vinculada a una orden religiosa sin ser monja: «las terceras

azotes públicos y prisión perpetua (Guilhem, 1981, p. 171). Pero los españoles más conocidos que se vieron las caras con el Santo Oficio por acusaciones de iluminismo fueron los místicos San Juan de la Cruz, fray Luis de Granada, fray Luis de León y Santa Teresa de Ávila. Sobre los alumbrados hablaremos extensamente en el capítulo 8 cuando tratemos el auto de fe general celebrado el 30 de noviembre de 1624.

Los procesos por brujería y superstición fueron mucho menos numerosos en España que en otros lugares de Europa. De los casos que hubo en nuestro país, el más conocido es el de las brujas de Logroño (1610). No profundizaremos en el tema de la brujería porque la propia Inquisición, a través de un informe del inquisidor de Logroño, Salazar y Frías, dirigido a la Suprema, dejó constancia de «hasta qué punto carecían de fundamento las atribuciones de ejercitarse allí actos auténticos de brujería, reduciendo el complejo de aquelarres e intervenciones diabólicas a su real dimensión de habladurías y chismes fruto de la ignorancia y la superstición» (Escudero, 1976, p. 15).

M^a Jesús Torquemada (2000) señala que se puede distinguir geográficamente la brujería y la hechicería: la brujería se circunscribe, casi exclusivamente, desde los Montes de Toledo hacia los Pirineos; y la hechicería, de los Montes de Toledo hacia el Sur (p. 27). Otra diferencia entre brujos y hechiceros es que los primeros actuaban en grupo, «en manifestaciones multitudinarias» (p. 29) mientras que los segundos trabajaban solos (p. 29). Pero la diferencia fundamental entre brujería y hechicería reside en el demonio: si quien practicaba la magia se consideraba su siervo, era brujo, pero si sólo lo invocaba para conseguir algo de él y creía en la superioridad de Dios, entonces era hechicero (p. 32). En cuanto a quiénes practicaban estas herejías y quiénes acudían a ellos, en asuntos de amor o salud, las mujeres eran mayoría como sortílegas y clientes. En el caso de temas de dinero, los sortílegos eran hombres, al igual que sus clientes (p. 78). Los asuntos mágicos eran contrarios al catolicismo por el papel que en ellos ejercía el diablo y por ser un desafío a Dios y a la Iglesia.

El resto de nuevas herejías tenían que ver con la moral sexual de los católicos: bigamia, fornicación, sollicitación, sodomía y bestialismo. Como afirma Ángeles Cristóbal Martín (s. a.),

respetan la regla de la orden, sin obligación de clausura, sin pronunciar votos y están sometidas a la autoridad del cura de su parroquia y a sus eventuales sanciones» (p. 186).

toda actividad sexual queda terminantemente prohibida fuera de los límites del matrimonio (...). De esta manera, el matrimonio se erige como único estado en el que queda permitido expresarse sexualmente. De un acto natural la sexualidad de los hombres y mujeres pasa a convertirse en un acto reglamentado jurídicamente. Toda actividad sexual, de obra o palabra, fuera de este ámbito legal es perseguida, terminantemente, por convertirse en delito contra la fe cristiana y, más concretamente, contra el sacramento del matrimonio (s. p.).

La bigamia era claramente atentatoria contra la doctrina católica, que no permitía más de un matrimonio a la vez. No era en sí una herejía, pero sí lo era violar el sacramento del matrimonio. Si, a mediados del siglo XVI, las penas que impuso la Inquisición fueron azotes y abjuraciones *de levi*, en adelante se endurecieron llegando a ser galeras y exilio (Dedieu, 1981c, p. 279). Los casos de bigamia «adquieren un nuevo nivel de publicidad: sistemáticamente se celebra el auto de fe. Es evidente que se quiere dar ejemplos; existe una voluntad de publicidad» (p. 279).

Para Jean-Pierre Dedieu (1981c), la consideración de la fornicación como una herejía «es una consecuencia del Concilio» (p. 284). Según Henry Kamen (1976), «para los teólogos no era tan grave la fornicación, pecado de la carne, como la intencionalidad del que lo cometía (...). La Inquisición sólo perseguía a aquellas personas que mantenían que no era pecado la libre práctica del amor» (p. 99). Tras consultar los datos conservados del Tribunal de Toledo, Dedieu (1981c) concluye que el perfil del hereje fornicador era un hombre joven, sexualmente maduro y soltero (pp. 285–288).

En cuanto a la solicitación⁸⁶, éste es un delito curioso por su naturaleza y el tratamiento que el Santo Oficio le dio: consistía en que durante la confesión, aprovechando la intimidad que se producía⁸⁷, el confesor le hacía una propuesta sexual a

⁸⁶ Véase Alejandre, 1994.

⁸⁷ María Ruiz Ortiz (2008) recuerda que, en aquellos tiempos, «el penitente solía adoptar distintas posturas, sentado en las rodillas del clérigo, arrodillado en el suelo, apoyando la cabeza en el regazo o sentado junto a él. Estas prácticas tan comunes estaban desaconsejadas por muchos tratados de conciencia de la época como el *Manual de Confesores y Penitentes* escrito por Martín de Azpilcueta en 1556» (p. 56). Para evitar este tipo de situaciones y el ambiente íntimo del que hablamos, en las resoluciones del Concilio de Trento se dispuso el uso obligatorio del confesionario, «un mobiliario más ajustado a la moral» (p. 56).

su penitente, normalmente una mujer⁸⁸. Debido a la relevancia que cobró el sacramento de la confesión a raíz del Concilio de Trento⁸⁹, la Iglesia católica no podía permitir que sus ministros corrompiesen este sacramento⁹⁰, por lo que el papa Pablo IV dio permiso en 1561 a la Inquisición española para que entendiese de este tipo de delitos, en vez de ser asunto de los obispos, como ocurría hasta entonces (Dedieu, 1981b, p. 267). Respecto a los condenados por solicitación, éstos no figuraban en los autos, pues había que salvaguardar la imagen del clero y evitar que se empañase «la pureza del sacramento» (Ruiz Ortiz, 2008, p. 57). Para estudiar este delito, afirma Domínguez Ortiz (2003b) que hay que recurrir a las relaciones de causas, donde sí aparecen datos (p. 70), y por ellas sabemos que las penas eran duras: abjuraciones *de levi*, prohibición de por vida de confesar, reclusiones en conventos, penitencias espirituales, etc. (Dedieu, 1981b, p. 267).

La solicitación no fue la única herejía practicada por los confesores en el ejercicio de su labor. Así, la Inquisición española actuó también contra los flagelantes⁹¹, confesores pecaminosos próximos a los solicitantes. Lo que el Santo Oficio entendía por *flagelantes* eran

frailes y sacerdotes que llevados por su celo penitencial imponían penitencias de disciplinas a sus hijas de confesión... que les administraban ellos mismos. A veces a mano limpia, otras, las más, con látigos y vergajos de cuerdas e incluso de hierro, y siempre, con las sayas levantadas, a carne descubierta (Sánchez Ortega, 1979, p. 38).

Por el componente erótico de la práctica, que afectaba a la moralidad del confesor, la Inquisición entendía que los flagelantes eran solicitantes que utilizaban la disciplina como excusa para tener un acercamiento carnal (pp. 40–44). Pero, además, esta práctica penitencial tenía para el Santo Oficio cierta similitud con el movimiento alumbrado (p. 39).

⁸⁸ También hubo casos en los que el confesor solicitaba a un hombre, lo cual era más delictivo a ojos de la Inquisición, pues este tipo de solicitación «implicaba conductas sodomíticas» (Ruiz Ortiz, 2008, p. 58).

⁸⁹ Para María Ruiz Ortiz (2008), «las parroquias, como unidades mínimas de control religioso, ejercían un gran poder sobre las comunidades» y el sacramento de la confesión proporcionó a la Iglesia católica «un poder inigualable en la orientación y represión de las conciencias individuales» (p. 56).

⁹⁰ Jean-Pierre Dedieu (1981b) señala que lo que le importaba al Santo Oficio de este asunto no era la vida sexual de los clérigos, sino el hecho de que la solicitación se produjese al amparo de la confesión (p. 267).

⁹¹ Para conocer varios e ilustradores ejemplos de flagelantes, véase Sánchez Ortega, 1979, pp. 45–53.

Sólo nos quedan dos delitos sexuales: la sodomía y el bestialismo o bestialidad. Ya comentamos que éstos sólo eran asunto de la Inquisición en los tribunales de Aragón⁹². En Castilla también eran delitos, pero de ellos no se ocupaba el Santo Oficio.

El bestialismo consistía en tener sexo con animales⁹³. Por su parte, bajo el término de sodomía se englobaban varias prácticas sexuales: era sinónimo de homosexualidad (masculina y femenina), pero también se consideraba sodomía que un hombre y una mujer tuvieran relaciones que no fueran por vía vaginal⁹⁴.

La sodomía y el bestialismo «eran simultáneamente atentados contra la fe y contra la moral; por ser pecados de sensualidad y de razón, eran pecados de error y podían ser comportamientos heréticos» (Bennassar, 1981c, p. 296). Eran «actos contra naturaleza» (p. 296), ya que atentaban contra la obra de Dios y lo desafiaban al ser prácticas sexuales que no conducían a la concepción. Estos pecados eran tan graves que sus nombres se omitían, sustituyéndolos «por la expresión de “pecado nefando”» (p. 296).

Bartolomé Bennassar (1981c) señala que «había dos clases de delincuentes con los que la Inquisición mostraba una relativa indulgencia»: quienes se autodenunciaban y los muchachos más jóvenes. En este último caso, la benevolencia se debe a que «el tribunal se atribuye una misión educativa, entiende enderezar el error y salvar, si es posible, el alma eterna de los pecadores» (p. 314).

Las penas por sodomía y bestialismo fueron múltiples y variaron según la época, de modo que entre ellas encontramos prisión, destierro, galeras y hasta pena capital. Bennassar (1981c) dice que «el trato dado a los sodomitas es infinitamente menos severo que el reservado a los culpables del crimen de bestialidad» (p. 316), pues, en los procesos por sodomía, la condena a muerte parece que sólo se daba en casos de reincidencia y, en cambio, cuando se trataba de bestialismo, encontramos sentencias de

⁹² En el tiempo de los Reyes Católicos, los tribunales de Castilla y de Aragón intervinieron en estos casos gracias a las pragmáticas reales de 1497. En 1509, un decreto de la Suprema ordenó que el Santo Oficio sólo interviniera cuando en las acusaciones de sodomía hubiera además herejía. Años más tarde, en 1524, Clemente VII dio permiso a través de un breve a los tribunales inquisitoriales de Aragón para que juzgaran la sodomía y el bestialismo conjuntamente con las justicias civil y eclesiástica (Bennassar, 1981c, p. 299).

⁹³ ‘Quando el hombre ò la mugér tienen ayuntamiento carnál con los animales’ (Real Academia Española, 1726, s. p.).

⁹⁴ ‘Concúbito entre personas de un mismo sexo, ò en vaso indebido’ (Real Academia Española, 1739, s. p.).

pena capital por un único acto si se había producido «emisión de semen viril en la “natura” del animal» (p. 319).

3.2.2.2. Los moriscos y los renegados

Los Reyes Católicos conquistaron a primeros de 1492 el Reino nazarí de Granada, reino de mayoría musulmana. Aunque en la rendición de Granada se contemplaba que los reyes respetarían su religión, Isabel y Fernando fueron allí en 1499 acompañados por el cardenal Cisneros, quien se estableció en la ciudad para impulsar las conversiones de los musulmanes por los conflictos que se estaban produciendo⁹⁵. En 1502, las conversiones fueron obligatorias y los musulmanes prefirieron mayoritariamente el bautismo, aunque mantuvieron su religión en secreto. Estos nuevos cristianos fueron denominados *moriscos*⁹⁶. Así, desde entonces, encontramos en España un nuevo grupo de conversos, cuya expulsión definitiva se produjo en 1609–1610⁹⁷, bajo el reinado de Felipe III.

El número de moriscos perseguidos por la Inquisición fue mayor durante «los cinco años que precedieron a la rebelión de las Alpujarras⁹⁸» (Brault-Noble y Marc, 1981, p. 161) y posteriormente descendió al ser expulsados (p. 161). En el caso del tribunal de Sevilla, apunta Domínguez Ortiz (2003b) que la persecución de los moriscos fue «algo de secundaria importancia» (p. 65) y que, tras su expulsión, «predominaron los casos de renegados turcos y berberiscos sobre los de moriscos» (pp. 65–66).

Las penas principales a las que el Santo Oficio condenó a los moriscos fueron, por un lado, la reconciliación y la confiscación de bienes y, por otro, la condena a muerte, algo que sólo se dio en casos puntuales (Brault-Noble y Marc, 1981, p. 169).

⁹⁵ Sobre la toma de Granada, las capitulaciones y los posteriores levantamientos, véase Ávila Granados, 1984; García Luján, 1998 y Mármol Carvajal, 1600.

⁹⁶ Sobre esta minoría, véase Andújar Castillo, 2004; Barrios Aguilera, 2004; Caro Baroja, 2000 y Domínguez Ortiz y Vincent, 2003.

⁹⁷ Véase Almárcegui Elduayen, 2009 y Peña Díaz, 2009. Al igual que en el decreto de expulsión de los judíos, los moriscos, como tampoco pudieron llevarse consigo «ni oro ni plata, sino sólo géneros, perdieron la mayor parte de sus bienes» (Domínguez Ortiz, 2006, p. 185). También, como en el caso de los judíos, los moriscos ricos se solidarizaron con los pobres y les pagaron el pasaje (p. 185).

⁹⁸ La rebelión de las Alpujarras tuvo lugar entre 1568 y 1571.

Opina Bernard Vincent que la principal razón por la que Felipe III decidió expulsar a los moriscos en 1609 y que, según él, ha sido un motivo «poco subrayado» (Bernard Vincent en Almárcegui Elduayen, 2009, p. 77), fue la necesidad que la monarquía española tenía entonces de mostrarse como adalid de la religión católica. Según Vincent, tras el fin de la guerra con Francia (1598), la paz con Inglaterra (1604) y la tregua con los Países Bajos (1609), «la reputación de España estaba en horas bajas. La expulsión de los moriscos fue una manera de mostrar al mundo que la monarquía española era una campeona del mundo cristiano, que no reparaba ni titubeaba al expulsar a los moriscos» (Bernard Vincent en Almárcegui Elduayen, 2009, p. 78). Para ello,

el rey formó junta extraordinaria de consejeros de estado. El cardenal inquisidor general era miembro de ella, y opinó por la expulsión, la cual se decretó, por fin, después de muchos informes, consultas y conferencias para los del reino de Valencia, en 11 de septiembre de 1609, y los demás de España en 10 de enero del año siguiente (Llorente, 1981c, p. 283).

Los moriscos eran herejes si seguían siendo musulmanes en secreto. Pero, además, España sufría ataques de piratas procedentes de tierras musulmanas, especialmente de Argel (Domínguez Ortiz, 2003a, p. 305), por lo que los moriscos podían servir de quintacolumnistas, como ya se había pensado en la segunda mitad del siglo XVI, «en los tiempos de la política mediterránea de Felipe II⁹⁹» (Bennassar, 1981e, pp. 324–325), por lo que este asunto tiene una doble naturaleza político-religiosa:

Había, en efecto, una relación estrecha entre los problemas de seguridad militar y la decisión tomada en 1609; si algunos eclesiásticos influyentes, como el arzobispo de Valencia, Ribera, pedían la expulsión por motivos religiosos, los militares del Consejo de Estado la exigían por las concomitancias de los moriscos con los piratas, los turcos y otros enemigos de la Monarquía (Domínguez Ortiz, 2003a, p. 305).

⁹⁹ Durante «la década de los años 1560, cuando la tensión internacional en el Mediterráneo se definía por el antagonismo entre el Imperio Turco y la Monarquía Católica» (Contreras, 1997, p. 40), el miedo al peligro que suponían los moriscos en el interior del país hizo que el Santo Oficio aumentara su control sobre ellos.

Respecto a los motivos religiosos que existían para ser procesados, éstos eran similares a los del caso de los judeoconvertos: era conveniente continuar con la unificación religiosa de los súbditos para homogeneizarlos y eliminar diferencias que pudieran hacerlos sentirse miembros de un grupo aparte dentro de la nación española, pues los moriscos, como los descendientes de judíos, no compartían en su totalidad con los demás españoles (católicos) ni cultura ni religión.

Para García Cárcel (1984b), la expulsión fue «la tardía constatación del fracaso de todos los intentos de cristianizar a los moriscos, del largo y penoso esfuerzo fallido por borrar sus peculiares señas de identidad» (p. 910). Y aclara que nada tuvo que ver en esta decisión el Santo Oficio, sino que, al contrario, salió perjudicado, como también apunta Peña Díaz (2009), ya que «la expulsión iba a suponer una importante reducción de los ingresos procedentes de la confiscación de bienes» (p. 53). Así, «desde 1609, la Inquisición pondrá a tope la maquinaria procesal liquidando todos los procesos de moriscos pendientes» (García Cárcel, 1984b, p. 910).

El Tribunal de la Fe también se las vio con el islam en casos de bautizados cristianos que se convirtieron a la religión de Mahoma en tierras musulmanas, como Berbería. Frecuentemente, se trataba de hombres que se dedicaban a la piratería y, en ocasiones, cautivaban cristianos.

Cuando estos renegados regresaban a España, entraban en la jurisdicción de la Inquisición, al haber renunciado a su fe católica para abrazar otra confesión religiosa.

3.2.2.3. Los judeoconvertos portugueses

A raíz de la unión con Portugal (1580–1640), muchos judeoconvertos lusos emigraron a España, huyendo del Santo Oficio portugués (entonces, más riguroso que el español) y también atraídos por las malas finanzas de Felipe IV, quien se benefició de su dinero a cambio de *protección* frente a la Inquisición española, dada de manera especial por Olivares. El Conde-Duque «contaba con ellos para obtener no sólo una ayuda directa en apoyo de nuestra moneda, sino también para lograr los benévolo apoyos de la gran banca holandesa» (Pérez Villanueva, 1984a, p. 1.044). Desde la segunda mitad del siglo XVI había conversos lusos emigrando a España pero, entonces, «el Tribunal tiene otros objetivos de inmediata preocupación: luteranismo, moriscos, recristianización, etc., y tales preocupaciones apartaron la atención respecto a los

conversos de origen portugués. No era desconocimiento de estas comunidades, más bien ocurría que no había interés estratégico» (Contreras, 1984a, p. 1.172).

Ya en el siglo XVII, los judeoconversos estuvieron movilizándose para mejorar su situación pues, como dice Domínguez Ortiz, «durante el reinado de Felipe III nada había que no se consiguiese con dinero y ellos (los judeoconversos) lo tenían en abundancia» (Antonio Domínguez Ortiz en Pinto Crespo, 1984, p. 899). Así, compraron el derecho a emigrar y también un indulto que les permitió volver al redil cristiano sin pasar por las manos del Santo Oficio, como veremos más detalladamente en el capítulo 7. Pero, en 1610, el rey Felipe III «revocó las concesiones anteriores y les prohibió liquidar sus bienes» (Pinto Crespo, 1984, p. 899), pues los judíos emigraban a otros lugares de Europa (pp. 899–900).

Jaime Contreras (1984a) distingue tres etapas en las que la persecución de la Inquisición española fue especialmente intensa contra los conversos portugueses: 1615–1625, 1640–1655 y 1665–1685 (p. 1.173). Entre 1615 y 1625, la emigración conversa hacia España fue especialmente importante y el Santo Oficio quiso controlarla «mediante una armonización de planes con la Inquisición portuguesa para aunar esfuerzos de represión conjunta» (p. 1.173). A partir de 1625 y hasta 1640, los conversos portugueses consiguieron indultos a cambio de importantes cantidades de dinero que mejoraron las malogradas arcas de España y también se beneficiaron del apoyo que les proporcionaba el Conde Duque de Olivares (p. 1.173). Pero de las tres etapas señaladas por Contreras (1984a), la segunda es la época de represión política: a partir de 1640, el panorama se oscureció para los judeoconversos lusos, pues ese mismo año Portugal se independizó de España, pasando a ser considerados espías, posibles quintacolumnistas. Además, Olivares cayó en 1643, de modo que ya no tenían ayuda oficial, y la situación empeoró con la bancarrota de 1647 (p. 1.173). Así, los judeoconversos ya no servían de ayuda y sólo se les veía como espías y herejes acaudalados, por lo que «la monarquía menesterosa es incapaz de resistir la tentación que constituyen las enormes fortunas de los marranos portugueses» (Bennassar, 1981e, p. 331). Todo esto supuso «la reactivación contra ellos de la acción inquisitorial» (Pérez Villanueva, 1984a, p. 1.021), lo cual no quiere decir que, hasta ese momento, los criptojudíos lusos hubieran gozado de total inmunidad ante el Santo Oficio, como

demuestra el auto de fe celebrado en Madrid el 4 de julio de 1632¹⁰⁰ al que salieron 19 judaizantes.

Según Pérez Villanueva (1984a), la mayoría de los judeoconversos portugueses emigraron al caer Olivares. Y entre sus destinos estuvieron las ciudades de Ámsterdam y Londres (pp. 1.042–1.044).

3.2.2.4. Los protestantes

Como sabemos, el cristianismo sufrió una división en el siglo XVI por la Reforma encabezada por Martín Lutero. Alejandro Pizarroso (1993) afirma sobre la labor de la Inquisición que «su enorme poder y su eficacia impidieron en España, más que en ningún otro territorio europeo, la expansión de la Reforma protestante» (p. 79).

En España, los procesos inquisitoriales más importantes contra protestantes sucedieron en la década de 1550, cuando en Valladolid y Sevilla fueron detectados dos focos entre cuyos integrantes se encontraban personalidades como el doctor Agustín de Cazalla, predicador de Carlos I, nobles, canónigos de la Catedral hispalense, como Juan Gil (conocido como doctor Egidio) y Constantino Ponce de la Fuente, o la comunidad de jerónimos del monasterio de San Isidoro del Campo (Santiponce, Sevilla)¹⁰¹. En Valladolid, las investigaciones culminaron con la celebración de dos autos de fe los días 21 de mayo¹⁰² y 8 de octubre de 1559¹⁰³. En cuanto al foco detectado en Sevilla¹⁰⁴, los

¹⁰⁰ Para conocer este auto en profundidad, véase Gómez de Mora (1632b). Sobre este auto de fe volveremos a hablar en el anexo 29 y en el capítulo 10.

¹⁰¹ Sobre si los detenidos de Sevilla y Valladolid eran verdaderamente luteranos, dice Dedieu (1981b) que «lo que importa es que Valdés, el rey, el emperador y la masa de los españoles creyeron reconocer detrás de Egidio y de Cazalla a Lutero» (p. 239): Lutero era la encarnación de todos los movimientos protestantes, la personificación de la heterodoxia y, por tanto, cualquiera que se alejase de la ortodoxia católica, como parecía que eran los casos de Egidio y Cazalla, era llamado *luterano*. Según Henry Kamen (2004), el inquisidor general Fernando de Valdés «puso en marcha una represión durísima con la intención de exagerar la amenaza protestante y recuperar así el favor perdido en la corte» (p. 95). Para este investigador, en España, dicha amenaza no fue real (p. 99).

¹⁰² Este auto tuvo un efecto pedagógico mayor de lo habitual, ya que Agustín de Cazalla, el predicador condenado, dio en él su último sermón para exhortar a los asistentes a que huyesen de la herejía (Dedieu, 1981b, p. 239).

¹⁰³ En esta ocasión, acude el rey Felipe II, confirmando así «que todo el peso del Estado está comprometido al lado de la Inquisición» (Dedieu, 1981b, p. 241).

procesos se resolvieron con cuatro autos de fe celebrados el 24 de septiembre de 1559, 22 de diciembre de 1560 y 24 de abril y 28 de octubre de 1562¹⁰⁵.

Conforme avanzó la segunda mitad del XVI, el número de procesos contra protestantes descendió hasta que «a finales de siglo, suavemente, el tema luterano desaparece» (Dedieu, 1981b, p. 243). Ya en el XVII, los casos que encontramos son extranjeros que visitaban o residían en España. Y, como en el caso de los judeoconversos portugueses, su persecución no siempre fue exhaustiva, pues, cuando las relaciones internacionales de la monarquía lo requirieron, el Santo Oficio se tuvo que amoldar a la situación política y mirar para otro lado cuando los herejes procedían de países con los que España estaba en paz en ese momento. Una vez más, se plegó a los intereses de la monarquía:

en esa permanente oscilación de tratados, paces y rupturas, la Inquisición no es más que la “voz de su amo” (...). Con todos, con casi todos, el Santo Tribunal fue benigno y tolerante: absoluciones cautelosas, exhortaciones para cambiar de vida, requerimientos paternales... una pedagogía de la piedad más que del temor, una pedagogía paternalista casi siempre, pero alejada de las intransigencias, de los dogmatismos y de las terquedades de los tiempos pasados (Contreras, 1984b, p. 896).

Felipe III inició su reinado con un viraje en la política internacional respecto a la de su padre, pasando de la beligerancia con las otras potencias europeas a una serie de pactos y firmas de paz: Paz de Vervins con Enrique IV de Francia (1598)¹⁰⁶, Tratado de Londres con Jacobo I de Inglaterra (1604)¹⁰⁷, Tregua de los Doce Años con las

¹⁰⁴ En el caso de Sevilla, es posible que entrase en juego la enemistad personal del inquisidor general Fernando de Valdés con los canónigos de la catedral hispalense, pues no olvidemos que él era el arzobispo de la ciudad. José M^a de Mena (1997) apunta otro motivo más: la amistad de Constantino Ponce de la Fuente con Carlos I, de quien fue capellán, pues «la Inquisición temía que su valimiento y amistad con el rey pudiera influir en que Carlos I intentase disminuir los abusos de los inquisidores» (p. 173).

¹⁰⁵ Algunos frailes del monasterio de San Isidoro del Campo pudieron escapar del Santo Oficio sevillano y huyeron de España. Ése fue el caso de Casiodoro de Reina, uno de los posibles autores de la *Biblia del Oso*, primera traducción de la Biblia al castellano, y de Cipriano de Valera, figura relevante de la doctrina de Juan Calvino y autor de una revisión de esa Biblia para ordenar los libros sagrados siguiendo el modelo calvinista.

¹⁰⁶ Véase Abreu y Bertodano, 1740, pp. 1–3.

¹⁰⁷ Véase Abreu y Bertodano, 1740, pp. 243–282.

Provincias Unidas (1609)¹⁰⁸, etc. Para Contreras (1984b), éstos y otros acuerdos firmados por Felipe III tenían como objetivo «salvaguardar ciertos compromisos en los que se conjuguen la idea de mantener el comercio y, a la vez, la preservación del país respecto de la herejía europea» (p. 893). Y si España tenía buenas relaciones con potencias *herejes*, lógicamente la política pacifista tuvo que extenderse a la acción del Santo Oficio, de modo que,

la Inquisición –como era de esperar– respondió adecuándose a la nueva situación y, siguiendo las indicaciones consiguientes de la Corona, ordenó a los inquisidores de distrito que adecuaran el procedimiento inquisitorial a las nuevas realidades de paz respecto de los extranjeros. En adelante no se ha de procurar el castigo, sino la persuasión. Lejos de inquirir en sus errores, el Tribunal los recibirá con blandura, procurará su conversión y nunca confiscará sus bienes (p. 893).

Por ejemplo, en el Tratado de Londres de 1604 entre Felipe III y Jacobo I se hacía referencia a las detenciones que podían sufrir por su religión los comerciantes ingleses cuando visitaban España (que no los ingleses residentes). En el punto 21 del texto, se acordaba que estos visitantes no serían molestados por la Inquisición:

Y por quanto los Derechos del Comercio, que fe figuen de la Paz, no deben volverfe infructuosos, como fe volvieran, fi à los Vaffallos del Ser.^{mo} Rey de Inglaterra, que van, y vuelven à los Reynos, y Dominios de dichos Ser.^{mos} Rey de España, y Archiduques, y en ellos fe detienen con motivo de Comercio, ò negocio, fe les caufára molestia, por razon de conciencia; por tanto, para que el Comercio fea fin peligro, y feguro, afsi por Tierra, como por Mar, dichos Ser.^{mos} Rey de España, y Archiduques cuidarán, y proveeràn, que por la referida razon de conciencia, no fean molestados, ni inquietados contra los Derechos del Comercio, fiempre que no dèn escandalo à los otros (Abreu y Bertodano, 1740, pp. 263–264).

La puntualización del escándalo es importante, como podemos comprobar en el siguiente ejemplo que recuerda Jaime Contreras (1984b):

La escena ocurre en 1607, en Bayona; son los protagonistas dos marineros ingleses; se hallan en una taberna, es el día del Corpus Christi. La procesión solemne pasa

¹⁰⁸ Véase Abreu y Bertodano, 1740, pp. 458–483.

por la calle; atraídos por el espectáculo los dos marineros salen a la calle, y hablan entre sí; alguien les indica que se destoquen la cabeza y se postren de rodillas. Los dos se resisten y murmuran: «estos cristianos papistas adoran a piedras como idólatras». Alguien les reprocha y ellos –más exaltados– exclaman: «Adorar a eso es adorar a un burro bujarón». El escándalo se había producido y la intervención del Tribunal se produjo en términos muy represivos (p. 894).

En este caso, queda claro que lo que el Santo Oficio censura entonces no es profesar otra religión, ser hereje en términos inquisitorialistas, sino ser irrespetuoso con el catolicismo.

Para que el acuerdo anglo-español se cumpliera, el Consejo de la Suprema informó a los tribunales de distrito. Pero la Inquisición no se quedó de brazos cruzados, pues una cosa era no molestar a los ingleses por ser herejes y otra que se les permitiera practicar la herejía en suelo hispánico¹⁰⁹. Por ello,

el Consejo, a cambio de su moderación, exige del comerciante que atienda a sus negocios exclusivamente y olvide todo intento de adoctrinamiento y proselitismo en el contacto con el nativo; exige también comercio legal, es decir, la eliminación del contrabando, principalmente moneda falsa y libros prohibidos. En prevención de tales asuntos la visita de navíos¹¹⁰ se practicará con el cuidado y minuciosidad de otros tiempos procurando, eso sí, evitar molestias y causar demoras (Contreras, 1984b, p. 894).

¹⁰⁹ Años después del acuerdo entre España e Inglaterra, encontramos en la Málaga de 1620 el caso de William Lithgow, un viajero escocés que se las tuvo que ver con la Inquisición. Sobre sus viajes por Europa y su *encontronazo* con el Santo Oficio español, Lithgow publicó un libro en Londres, *The Totall Discourfe, Of the Rare Aduentures, and painefull Peregrinations of long nineteene Yeares Trauayles, from Scotland, to the most Famous Kingdomes in Europe, Asia, and Affrica (...). Together with the grieuous Tortures he suffered, by the Inquisition of Malaga in Spaine* (1632), que «sirvió para cimentar un poco más la Leyenda Negra» (González-Cotta, 2009, p. 82). La mala experiencia de Lithgow con la justicia española comenzó al «creerlo un solapado agente al servicio de la Corona inglesa. Pero fueron sus escritos heréticos, tan volcadamente antipapistas, los que lo convirtieron en huésped del Santo Oficio en las mazmorras de Málaga» (p. 82). A pesar de que quedó demostrado que Lithgow era un hereje, éste consiguió la libertad en 1621 por intercesión de una serie de personas, como el embajador inglés, y regresó a Inglaterra, donde pidió una declaración de agravio ante el Parlamento por su mala experiencia, pero no la consiguió (p. 87).

¹¹⁰ La Inquisición visitaba los barcos que se usaban para importar y exportar libros, como una actividad más dentro de sus labores de censura y vigilancia de escritos.

Jaime Contreras (1984b) señala que el tratamiento a los extranjeros asentados en España, por lo general,

es de suavidad, comprensión y tolerancia, términos que se hacen más genéricos a medida que avanza el siglo XVII, hasta el punto que, después de la Paz de los Pirineos, la situación se generaliza y no hay ningún tipo de discriminación por razón de la nacionalidad (p. 896).

3.3. LA PROPAGANDA DE LA INQUISICIÓN EN EL SIGLO XVII

Entendemos que el Santo Oficio vehiculó su propaganda mediante actos, como los autos de fe, pero también a través de las actitudes de sus miembros e incluso de su sede.

Su mayor medio de propaganda fueron, sin duda, los autos de fe públicos, especialmente los generales por la espectacularidad con la que los celebraban. Sobre este asunto trataremos a partir del capítulo 5, pero aquí podemos adelantar que la Inquisición se exhibía en los autos públicos, exponía su trabajo y hacía pedagogía tanto con el público como con los propios condenados, pues a ambos grupos enseñaba cuál era el buen camino. Además, al hacerse acompañar por los principales poderes civiles y eclesiásticos, se mostraba como un poder más o, mejor aún, «como Tribunal Supremo, como árbitro, mediador, guardián de la fe y del orden social establecido. En esa posición el tribunal aparecía infalible e imprescindible» (Moreno, 2004, p. 229). Aunque, quizá, podemos ir más allá y afirmar que, dentro del gran medio que era el auto de fe, la mejor exposición de propaganda que en él se daba era la propia presencia de los herejes, pues en ellos se materializaban todos los mensajes difundidos: ellos mismos eran el mensaje de propaganda más eficiente para legitimar la necesidad de la existencia de la Inquisición.

Al margen de los medios de propaganda tradicionalmente usados por la institución, el siglo XVII fue una época de cambio y, por ello,

encontramos también nuevas formas de expresión y difusión de su poder y del teórico lugar que debía ocupar en el gobierno de la Monarquía y de los hombres-súbditos-creyentes. Porque a lo que nunca renunció el Santo Oficio fue a una defensa férrea de su propia imagen, que debía ser, en definitiva, la imagen del poder (Moreno Martínez y Peña Díaz, 2012, p. 110).

3.3.1. Actitudes propagandísticas

La labor del Santo Oficio fue frecuentemente loada por las plumas coetáneas, como el historiador Pablo Espinosa de los Monteros (2009), quien hablaba de su «admirable, y celestial obra» (f. 70 bis), o el impresor Blas Román (1787), quien, a finales del XVIII, se preguntaba:

¿á quién debemos mas los Españoles, si á los señores Reyes católicos, que discurrieron, y fundaron este propugnáculo de la fé, ó al señor Don Felipe V. que le conservó, y mantuvo, quando se hallaba combatido de freqüentes, y caseras sujestiones, para totalmente derribarlo? (p. 218).

No sabemos si las palabras de aquellos hombres nacían de una verdadera admiración hacia el trabajo de la institución o si respondían a la censura, o incluso a una autocensura motivada por el miedo a enfrentarse al Tribunal. Porque la Inquisición imponía por el miedo a lo que se conocía de ella pero, quizá más aún, por el miedo a lo que no se conocía, ya que se rodeó de un halo de misterio que abarcaba desde su manera de trabajar hasta la propia actitud de sus integrantes, especialmente los inquisidores, manteniendo así deliberadamente las distancias con el pueblo, pues «la distancia es uno de los instrumentos más importantes de la distinción, elemento que se hace cada vez más complejo a lo largo del Antiguo Régimen» (Bethencourt, 1997, p. 174).

3.3.1.1. Los miembros del tribunal de Sevilla

Si pensamos en los trabajadores de los tribunales de distrito, obviamente se nos vienen a la cabeza los inquisidores aunque, lógicamente, éstos no fueron sus únicos integrantes, pero desde luego fueron ellos «el rostro del tribunal» (Bethencourt, 1997, p. 174) y uno de sus símbolos, junto con los autos de fe. Por ello,

no sorprende que los consejos intenten controlar su comportamiento en público y en privado, tratando de imponer reglas que llegan incluso a abordar las relaciones de aquéllos con sus amigos (...), de tal forma que los inquisidores no deben salir sin motivos razonables de sus casas; no deben realizar visitas, aunque sean de amistad, a los miembros de otros tribunales, a los canónigos o a los obispos, sin que esté asegurada la

reciprocidad¹¹¹ (...). Todas las salidas del tribunal deben cuidar el ritual hasta en los más pequeños detalles, como por otro lado, ocurre con el resto de los aspectos de la actividad inquisitorial. Así, los Consejos obligan a los oficiales y ministros a acompañar a los inquisidores en sus desplazamientos, porque «andando juntos el officio sera mas horrado, y todos seran mas temidos y mirados»¹¹² (pp. 174–175).

Julio Caro Baroja (2006) cree que se ha escrito poco sobre los inquisidores de distrito, frente al inquisidor general (el inquisidor con minúscula frente al Inquisidor con mayúscula, como él los distingue)¹¹³. Bartolomé Bennassar (1981d) coincide en esta idea y añade que no se les ha visto como lo que eran, funcionarios que poco tenían que ver con dominicos¹¹⁴ como Tomás de Torquemada (pp. 74–76): los inquisidores que lo eran por fe se quedaron en el siglo XV, a partir del XVI ejercieron esta profesión por oficio. Para todos ellos, ser inquisidor era un paso más en su carrera hacia puestos más vinculados al ejercicio del poder. Unos, se labraron una importante trayectoria eclesiástica (canónigos, vicarios, obispos, arzobispos) y, otros, destacaron como hombres de la Administración (auditores y presidentes de las chancillerías, miembros y presidentes de los Consejos)¹¹⁵. Bartolomé Bennassar (1981d) puntualiza que los inquisidores «no formaban en manera alguna una casta de frailes fanáticos» (p. 81):

elegidos en una proporción muy alta (en torno al 90 por 100) entre los clérigos seculares, habían accedido ya a la alta Iglesia a la cual les destinaba su educación y sus

¹¹¹ «La visita a ciertas personalidades, concretamente a los prelados y a las autoridades civiles, podía conducir a relaciones asimétricas, bien porque el acto de visita no se retribuía o porque los inquisidores se veían obligados a aceptar posiciones de subordinación» (Bethencourt, 1997, p. 136). Para conocer algunos ejemplos, véase Bethencourt, 1997, pp. 136–138.

¹¹² AHN, Inquisición, libro 1278, f. 156v.

¹¹³ Véase Caro Baroja, 2006, 15–69.

¹¹⁴ De hecho, los dominicos ni siquiera tuvieron un papel preponderante en la Inquisición española moderna. Véase Bennassar, 1981d, pp. 75–76.

¹¹⁵ Los inquisidores eran universitarios (algunos, incluso doctores), procedentes de los colegios mayores más reputados. En general, el Santo Oficio español se inclinó más por los juristas que por los teólogos (Caro Baroja, 2006, p. 21). Además, tenían que ser cristianos viejos (o por lo menos parecerlo), tener algún clérigo en la familia o estar bajo la protección de algún potentado (pp. 18–19). Al principio tenían que tener como mínimo 40 años, pero, posteriormente, la edad se bajó hasta los 30 (p. 24). En cada tribunal de distrito, solía haber dos o tres inquisidores, generalmente uno teólogo y otro jurista. El inquisidor actuaba como juez y «supervisaba el trabajo del fiscal» (Comella, 2004, p. 129).

dones. Por su formación eran en su mayoría juristas eminentes, y procedían a administrar la justicia, a hacer aplicar las leyes, civiles y religiosas, de un modo natural, como ejerciendo un oficio (pp. 81–82).

Por tanto, cuando hablamos de los inquisidores, no debemos pensar en ellos como seres fanáticos y sádicos. Acerca del trato que dispensaban a los reos, cuenta Domínguez Ortiz (2003b):

Lo que se filtra a través de la documentación sobre el carácter de aquellos hombres nos revela la deformación profesional producida por la orientación jurídica de su formación, de sus estudios (...). Ningún sentimentalismo, ninguna pasión se detecta en la actuación de los inquisidores; si los rasgos de piedad hacia sus víctimas eran raros, todavía era más raro que se encarnizaran contra ellas. Como un probo funcionario indica al cliente el camino que debe seguir para resolver sus dificultades, los inquisidores enseñaban a los detenidos cómo debían colaborar para salir del paso con el menor daño posible. Si creían que les ocultaban información esencial, les aplicaban el tormento sin compasión ni odio, como un trámite profesional, y con la misma impasibilidad emitían su voto acerca de las sentencias (pp. 80–81).

Domínguez Ortiz (2003b) dice de los inquisidores de Sevilla, a quienes llama «los *matalascallando del puente*» (p. 30), que «rara vez se dejaban ver en público; formaba parte de su *imagen* no prodigarse, aislarse, dar la impresión de que eran seres aparte» (p. 30). Pero las informaciones recogidas por González de Caldas (2008), extraídas de documentos internos del Santo Oficio, como el expediente de la visita al tribunal hispalense de Martín de Celaya Ocariz en 1643–1644, que hemos consultado¹¹⁶, dibujan una realidad un tanto diferente¹¹⁷: los miembros de la Inquisición sevillana, no sólo los inquisidores,

aparecen tachados de incumplir su oficio, ser poco cuidadosos con el *secreto*, estar interesados en el resultado de las causas de fe, asistir a comedias, fiestas y paseos públicos, tratar a portugueses y personas inconvenientes a su rango, ser dados a amoríos y diversiones, y aceptar albricias y recompensas por favores prestados. Se les tacha también

¹¹⁶ Celaya Ocariz (1643).

¹¹⁷ También hay que tener en cuenta que entre los integrantes del tribunal eran frecuentes las rencillas personales, por lo que algunas acusaciones podrían estar exageradas o ser incluso inventadas.

de tener hijos naturales, defraudar al fisco del Rey, no pagar *alcabalas*¹¹⁸ y ser grandes *metedores*¹¹⁹ (p. 153).

Para terminar de hablar de los miembros del tribunal de la Inquisición de Sevilla, nos parecen muy oportunas las siguientes palabras de González de Caldas (2008) y Bennassar (1981d):

Como escribía el Inquisidor Mayor del Tribunal de Sevilla en 1643, disculpando ante la Suprema las debilidades de sus ministros y oficiales, la Inquisición no se servía de ángeles sino de hombres¹²⁰. Los inquisidores fueron, en efecto, hombres con las mismas virtudes y defectos que los demás hombres de su tiempo (González de Caldas, 2008, p. 148).

Los inquisidores compartían las pasiones y las debilidades de los otros hombres: el orgullo y la ambición eran sus pasiones dominantes y, en su carrera hacia los honores, no retrocedían ante los posibles competidores. Algunos de ellos eran violentos o incluso brutales, otros eran codiciosos, otros no querían renunciar a los placeres de la carne. Podían amar la música, la danza, la poesía y citar a Góngora. Y si entre ellos había sádicos, otros eran accesibles a la piedad, capaces de generosidad. Hombres en fin que vivían su época, nada más y nada menos (Bennassar, 1981d, p. 82).

3.3.1.2. La sede del tribunal de Sevilla

Si la Inquisición pretendía transmitir una imagen de distancia, poder, respeto, misterio y hasta miedo, el tribunal hispalense no encontró sede mejor para ello que el viejo castillo de San Jorge, en Triana, una fortaleza almohade (IAPH, s. p.) [*anexos I–3*] que, además, era de propiedad real, por lo que añadía ese plus de simbolizar su vinculación con la monarquía.

¹¹⁸ ‘Tribúto, ù derecho Real, que se cobra de todo lo que se vende, pagando el vendedór un tanto por ciento de toda la cantidad que importó la cosa vendida’ (Real Academia Española, 1726, s. p.).

¹¹⁹ ‘Se llama tambien el que entra y introduce contrabandos’ (Real Academia Española, 1734, s. p.).

¹²⁰ Informaciones secretas (AHN, Inquisición, legajo 2071², exp. 5, f. 14v).

Siguiendo a Charles Morris (1985) y sus estudios de semiótica¹²¹, entendemos que el castillo de San Jorge (*vehículo sígnico*), que era un castillo, propiedad del patrimonio real y edificio siniestro por su apariencia (*designatum*), transmitía poder, respeto y autoridad y también temor a los habitantes de la ciudad (*intérpretes*). Así, entendemos que el castillo de Triana era a la vez canal y emisor de mensajes. Pero podemos ir un paso más allá y afirmar que si bien el edificio, como sede del tribunal de Sevilla, *contagiaba* a la institución de estos efectos producidos en los intérpretes, el *contagio* era recíproco, pues la imagen que se tenía de la Inquisición también *contagiaba* a su sede.

El Santo Oficio sevillano se había trasladado al castillo de San Jorge en 1481, tras pasar sus primeros meses de existencia en el convento dominico de San Pablo¹²². Para que a nadie pasase desapercibido que aquella era su casa, el tribunal tenía colocada la siguiente inscripción en su fachada principal¹²³:

Sanctvm Inqvisitionis officivm contra hæreticorvm prabitatem in hispaniæ regnis
initiatvm est Hispali, anno M.CCCC.LXXXI. sedente in trono apostolico Sixto IV. a qvo
fvit concessvm, et regnantibvs in Hispania Ferdinando V. et Elisabeth, a qvibvs fvit
imprecatvm Generalis inqvisitor primvs fvit frater Thomas de Torqvemada, prior
conventvs Sancte Crvcis segoviensis, ordinis prædicatorvm, Faxit Deus vt, in fidei
tvtelam, et avgmentvm, infinem vsque sæcvli permaneat. Exvrge Domine iudica cavsam
tvam Capite nobis vvlpes¹²⁴ (Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 389).

¹²¹ La *semiosis* o «proceso en el que algo funciona como signo» se basa en cuatro elementos: 1) el *vehículo sígnico* o «lo que actúa como signo», 2) el *designatum* o «aquello a que el signo alude», 3) el *interpretante* o «el efecto que produce en determinado intérprete en virtud de la cual la cosa en cuestión es un signo para él», y 4) el *intérprete* (Morris, 1985, p. 27).

¹²² En 1481, después de haber llegado a Triana, los inquisidores se marcharon unos meses a Aracena huyendo de una epidemia de peste (Bernáldez, 1870, p. 132).

¹²³ No sabemos desde cuándo estaba allí la inscripción, pero ya existía en 1677, año de la primera edición de los *Anales* de Ortiz de Zúñiga.

¹²⁴ «El Santo Tribunal de la Inquificion contra la heretica prabedad, en los Reynos de España, fue començado en Seuilla el año de 1481. ocupando el trono de los Apoltoles Sixto Quarto, por el qual fue concedido, y Reynando en España Fernando Quinto, y Ifabel, por los quales fue pedido. El primer Inquifidor General, fue Fray Tomàs de Torquemada, Prior de el Conuento de Santa Cruz de Segouia, de la Orden de Predicadores. Permita Dios, que permanezca hafta el fin de el mundo, para amparo, y aumento de la Fè. Leuantate Señor, y juzga tu caufa, cogednos las zorras engañosas» (Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 389).

Pero la antigüedad del castillo y la cercanía del río Guadalquivir, cuyas riadas eran frecuentes, produjeron no pocos problemas al quehacer del tribunal en Triana, por lo que en 1626 se vio obligado a trasladar su sede a la casa palacio de los Tello Tavera (González de Caldas, 1991, p. 67), un edificio propiedad de Juan Tavera, ya desaparecido en la actual calle Bustos Tavera (collación de San Marcos). El traslado tuvo lugar la tarde del lunes 3 de agosto, con cierta solemnidad: «la Inquisición con oficiales y consultores a cauallo, con trompetas y chirimías¹²⁵, passaron el estandarte, que lleuaba el fiscal entre don Bernardo de Roxas y don Antonio Monsalue, a la casa nueva de San Marcos» (Morales Padrón, 1981, p. 57). Sobre este *exilio* cuenta Domínguez Ortiz (2003b) que «añoraban, sin embargo, los inquisidores su antigua residencia, más capaz, más ambientada, pues querían envolverse en una atmósfera de respeto y temor, y para ello ningún marco más apropiado que el sombrío e imponente castillo trianero» (p. 76).

Parece que la primera opción no fue la casa palacio de los Tello Tavera sino el Alcázar:

Recibimos vuestra carta de 12 de éste con la planta de la casa de don Juan Tavera para mudar la Inquisición a la dicha casa. Respecto de los inconvenientes que hay de poder estar en el Alcázar, ha parecido que primero miréis, señores, si hay en esa ciudad casa a propósito que se venda y se trate de la compra de ella; y si la del dicho don Juan de Tavera la quiere vender, se trate con él. Y de lo que resultare nos daréis aviso (Consejo de la Suprema¹²⁶ en Huerga, 1988, p. 334).

Aunque desconocemos la apariencia de la casa palacio, suponemos que la opción del Alcázar habría sido más beneficiosa para la imagen que el Santo Oficio pretendía proyectar, pues era uno de sus edificios más emblemáticos de Sevilla, la residencia del rey en la ciudad y, por tanto, símbolo del poder.

El alquiler de la casa palacio de Juan Tello Tavera costaba anualmente 420 ducados (García de Yébenes Prous, 1990, p. 643). Entonces, el tribunal sevillano volvió

¹²⁵ ‘Instrumento musical de viento, hecho de madera, a modo de clarinete, de unos siete decímetros de largo, con diez agujeros y boquilla con lengüeta de caña’, ‘músico que ejerce o profesa el arte de tocar la chirimía’ (Real Academia Española, 2001a, p. 533).

¹²⁶ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (19/05/1626) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 188r).

a plantearse una idea que ya había propuesto a la Suprema a mediados del siglo XVI¹²⁷, la construcción de un edificio propio en Sevilla, proyecto que, nuevamente, no fructificó.

Por lo que leemos en Huerga (1988), aunque el tribunal se había trasladado a San Marcos, parece que en el castillo de San Jorge se seguía trabajando:

Pasada la riada¹²⁸, algunos oficiales del tribunal volvieron a habitar las dependencias del Castillo, que eran magníficas. Pero sucedió que el Conde-Duque de Olivares, omnipotente valido de Felipe IV, aprovechó la ocasión de residir el tribunal en la Casa de los Tavera para apropiarse del viejo Castillo¹²⁹. Dio, pues, órdenes al tribunal para que lo desalojasen por completo. El tribunal, a su vez, acudió al Consejo, notificándoselo. Y el Consejo, sumiso vasallo del poderoso y ambicioso Conde-Duque, se alineó con él: “Recibimos vuestra carta de 14 de éste [marzo 1628], en que avisáis cómo de parte del Conde de Olivares [se] os ha pedido que hagáis desocupar el Castillo de Triana¹³⁰”. Decisión: Desalójenlo inmediatamente los que aún lo habitan (pp. 308–309).

¹²⁷ Véase García de Yébenes Prous, 1990, pp. 642–643.

¹²⁸ Se refiere a la riada de 1626, que hace que el tribunal se traslade a la casa de los Tello Tavera.

¹²⁹ Desconocemos el porqué del interés del Conde-Duque por el castillo de Triana. Por una carta del inquisidor general fray Antonio de Sotomayor al tribunal de Sevilla (08/11/1634) (AHN, Inquisición, libro 374, ff. 90r–91r), recogida por García de Yébenes Prous (1990), sabemos que Olivares ya era alcaide perpetuo del castillo, es decir, su dueño (p. 653). En 1634, Olivares obtuvo la vara de alguacil mayor de la Inquisición de Sevilla a perpetuidad, parece que a cambio de que permitiese que el Santo Oficio volviese a residir en el castillo de San Jorge, por lo que leemos en esa misma carta del inquisidor general Sotomayor: «se confirió diversas veces en el Consejo (...) sobre el remedio de todo y, en particular, de los medios que se podían ofrecer para que el Excelentísimo Señor Don Gaspar de Guzmán (...) permitiese la vuelta de dicho tribunal y sus ministros al dicho castillo en la forma que antes solía estar, sin embargo de la alcaidia perpetua que de él tenía por merced de Su Magestad; y vistos por su Excelencia con el celo religioso que en todas las materias públicas tiene y con el afecto piadoso que siempre muestra a las que tocan al Santo Oficio de la Inquisición y su conservación, juzgando por mayor aumento y blasón para su excelentísima persona y memoria, mantener en el dicho castillo el Tribunal del Santo Oficio, siendo alcaide de él, tuvo por bien conformarse con los medios que se le propusieron por nos, confirmandolos Su Magestad como dueño y señor del dicho castillo...; y porque una de dichas condiciones y capitulaciones fue que (...) tenga la vara de Alguacil Mayor de dicha Inquisición de Sevilla» (inquisidor general fray Antonio de Sotomayor en García de Yébenes Prous, 1990, pp. 652–653).

¹³⁰ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (¿?/03/1626) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 266r).

En junio de 1640, el tribunal regresó al castillo de San Jorge de la misma manera que se había marchado: «la Inquisición se boluió a passar al castillo de Triana viernes 9 de junio, fueron con trompetas y grande acompañamiento» (Morales Padrón, 1981, p. 90). Allí permaneció hasta 1785, última vez que se mudó¹³¹ (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 76).

La Inquisición sevillana consiguió el objetivo que pretendía con su sede en Triana: fijar en el imaginario de todos los que por allí pasaran que la institución que albergaba contaba con el apoyo real, era poderosa y debía ser respetada y hasta temida. Hoy, que ni el castillo ni el tribunal existen ya, su memoria continúa viva en el imaginario de los sevillanos.

3.3.2. Actos propagandísticos

El Santo Oficio, a pesar de querer mantener las distancias con el pueblo, participaba en actos ajenos a su labor de erradicación de la herejía. Solían ser eventos promovidos por otras instituciones, como las distintas ceremonias de la monarquía (visitas reales, exequias, etc.) o ciertas fiestas religiosas (como el Corpus Christi), pero también el propio tribunal organizó algún que otro acto no inquisitorial. En definitiva, todas estas ceremonias exaltaban la Corona y la religión, legitimaban a sus promotores y reafirmaban el orden social establecido. Con esta *multiplicación* de su presencia, la Inquisición pretendía «reiterar su imprescindible existencia para la defensa de la verdad religiosa frente al error» (Peña Díaz, 2008, p. 43).

Respecto a los eventos no organizados por el Santo Oficio a los que acudía como invitado, éstos podían convertirse en un arma de doble filo:

los inquisidores consideraban la vida institucional como un teatro en el que ellos mismos corrían riesgos. Si no se les distinguía suficientemente por medio de los ritos de

¹³¹ En 1785, el castillo estaba en tan malas condiciones que el edificio fue cedido al Ayuntamiento, y el tribunal se instaló, hasta su desaparición en el siglo XIX, en el antiguo colegio jesuita de las Becas, en la Alameda de Hércules. El castillo de San Jorge fue derribado para ampliar la plaza del Altozano (Domínguez Ortiz, 2003b, pp. 76–77). Posteriormente, en aquel terreno se construyó el mercado de abastos de Triana, quedando debajo restos del castillo. A finales de 2006, el Ayuntamiento de Sevilla anunció la recuperación de esos restos arqueológicos para crear un centro de interpretación (véase Gómez, 2006), que fue inaugurado en diciembre de 2009 (véase Martín, 2009) [*anexo 4*].

deferencia que su papel exigía, se juzgaban descalificados y debilitados en su poder y en su capacidad de acción. En una sociedad de gestos y de apariencias, los inquisidores dedican una atención especial a la labor de construcción de una «fachada», como si toda su actividad dependiese del resultado de los ritos de interacción (Bethencourt, 1997, p. 108).

Las salidas públicas del tribunal se hicieron raras, «en primer lugar, porque la asistencia a los espectáculos públicos pone a los inquisidores en una situación de vulnerabilidad frente a los otros poderes, que pueden explotar dicha situación con el fin de obtener ventajas simbólicas» (p. 135). Por ello, «la aparición pública de los inquisidores en lugares o en ceremonias que no controlan es objeto de una cuidada preparación con el fin de evitar situaciones embarazosas o posiciones de subordinación» (p. 136). Y es que los choques entre la Inquisición y otras instituciones, ya fuera en actos inquisitoriales como de otro tipo, eran comunes por cuestiones como el uso de doseles y almohadas o el lugar que ocupaban, pues el protocolo no deja de ser, en este caso, comunicación del poder a través de signos que representan la jerarquía. De entre todos los ejemplos de enfrentamientos que conocemos, nos parecen especialmente significativos y gráficos los cuatro siguientes. Aunque tres de ellos ocurrieron a finales del siglo XVI, nos parece pertinente tratarlos, pues su trasfondo, las luchas simbólicas entre el Santo Oficio y los otros poderes, se dio de la misma manera en el XVII.

Los dos primeros choques sucedieron en Sevilla en 1580–1581: en un auto general¹³², la Real Audiencia, que pretendía imponerse al tribunal de la Inquisición, quiso subir al tablado en último lugar, una vez que el resto de asistentes hubiesen tomado asiento, honor que protocolariamente correspondía a los inquisidores. El tribunal de Sevilla comunicó lo sucedido a la Suprema, quien concluyó que, si volvía a suceder, dieran comienzo al auto sin que la Audiencia se hubiese sentado (González de Caldas, 2008, p. 248). Meses después, en mitad de la procesión por el día de la Purificación¹³³, algunos miembros de la Audiencia intentaron echar a empujones de sus sitios, protocolariamente superiores, a unos oficiales del Santo Oficio creyendo que no les correspondían al identificarlos erróneamente como familiares (pp. 248–249).

¹³² Suponemos que se trata del auto celebrado en la plaza de San Francisco el 17 de julio, al que salieron 61 reos, entre ellos un condenado a muerte, que parece que fue relajado en persona (Montero de Espinosa, 1820, p. 40 y Boeglin, 2003, p. 690).

¹³³ Creemos que se trata de una festividad que se celebraba el 2 de febrero.

Pero quizá el enfrentamiento por protocolo más sonado de Sevilla, nuevamente protagonizado por la Real Audiencia y el tribunal de la Inquisición, fue el que se produjo durante los funerales por Felipe II¹³⁴, celebrados en la ciudad los días 24 y 25 de noviembre de 1598. El origen de la discordia estuvo en el regente de la Audiencia, Pedro López de Alday (Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 594), quien se sentó en la catedral «felo en vn banco cubierto cõ vn paño negro» (Espinosa de los Monteros, 2009, f. 117r), lo cual indignó a los inquisidores, sentados «en bâco rafo, porque en hõras Reales nadie tiene Silla» (f. 117r). Los miembros del Santo Oficio le llamaron la atención y le ordenaron que descubriese su banco, so pena de excomunión mayor, a lo cual se negó el regente. La Inquisición lo declaró excomulgado y mandó suspender la misa. Como los dimes y diretes entre los miembros del tribunal hispalense y los de la Audiencia se alargaban,

dio orden el Cabildo Ecclesiastico de que se passassen en la Sacristia mayor Preste y minifros, donde a puerta cerrada se profiguio la Missa y se acabò, y los Tribunales y Cabildos se estuvieron sentados en sus lugares hasta las quatro de la tarde, esperando cada vno qual avia de ser el primero que se avia de levantar para yrse. Estando las cosas en este puto (...), fue acordado que el dicho Regente fuesse abfuelto, y que se remitiesen al Real Consejo las dichas diferencias, y que hasta la resolucion del caso se suspendiesen las exequias (f. 117v).

El tûmulo de Felipe II quedó expuesto durante un mes, ya que la solución que el Real Consejo dio al conflicto fue repetir las exequias el 30 de diciembre dejando claro que el regente de la Audiencia debía sentarse en un banco sin cubrir, como reivindicaba la Inquisición (f. 117v).

El último caso que queremos destacar ocurrió en Granada en 1631: según cuenta Bethencourt (1997), los inquisidores asistieron a las celebraciones por la beatificación del futuro San Juan de Dios desde unas ventanas en las que instalaron unos doseles, al igual que hacían los oidores de la Real Chancillería. Éstos, sintiéndose agraviados, ordenaron la destrucción de los doseles de los inquisidores en mitad de los festejos, humillándolos así públicamente. El asunto llegó hasta Felipe IV, quien dos años más tarde decretó el uso de doseles exclusivamente para la Corona (pp. 135–136), cuando se

¹³⁴ Para conocer todos los detalles de las exequias celebradas en Sevilla y, especialmente, cómo fue el tûmulo, véase Espinosa de los Monteros, 2009, ff. 112r–117v.

tratase de fiestas públicas. Maqueda Abreu (1992a) refiere también este enfrentamiento, aunque ella afirma que se produjo durante un auto de fe (pp. 335–337), cosa que nos extraña porque en tal evento no creemos que la Chancillería se atreviera a imponerse de esa manera a los anfitriones y destruir sus doseles. Desafortunadamente, no podemos confirmar con rotundidad durante qué acto sucedieron los hechos, ya que no hemos logrado localizar ninguna relación ni de las fiestas de beatificación de Juan de Dios (que sí nos consta que se celebraron aquel año) ni del auto de fe del que habla Maqueda Abreu (1992a) (que no hemos visto referido en ningún otro lugar). A pesar de ello, nos inclinamos por la versión de Bethencourt (1997) por lo que ya hemos argumentado y también por un documento que sí hemos hallado: se trata de una defensa de la supremacía del Santo Oficio frente a otras instituciones, escrita por Antonio Hurtado de Mendoza (1631) a raíz de los acontecimientos que nos ocupan. Aunque en ningún momento el autor relata los hechos que motivan su texto, sí dice que la Inquisición de Granada fue a las fiestas «a que la cõvidò la Ciudad» (f. 4r), luego el evento no pudo ser un auto de fe porque en ese caso el tribunal habría sido anfitrión y no invitado.

Sirvan estos ejemplos para comprobar hasta qué punto el Santo Oficio debía cuidar sus apariciones para no verse envuelto en luchas simbólicas que lo hicieran quedar como un poder inferior frente a las demás instituciones. Por ello, los tribunales practicaron otras formas de presencia menos *peligrosas*, organizadas, y por tanto controladas, por la propia Inquisición¹³⁵.

En el siglo XVII, cuando comenzó a decrecer el número de autos de fe públicos (sobre todo, los generales), «el Santo Oficio optó por diversificar esfuerzos propagandísticos y adaptarse a las nuevas tendencias disciplinantes y cristianizadoras que se imponían (...) y tenían su reflejo en el hecho festivo» (Peña Díaz, 2008, p. 43).

¹³⁵ Una de esas formas controladas de presencia fue la publicación solemne de los índices de libros prohibidos. Para Peña Díaz (2012b), «pese a la ausencia de arquitecturas efímeras, el despliegue de cortejos institucionales y de actos de socialización en espacios de dramatización conocidos (calles, plazas, iglesias...) conformó una parafernalia que rodeaba el acto predicacional y que perseguía un objetivo único, unido en su doble vertiente: la exaltación de la Inquisición y el bien de los súbditos-fieles. Con esa plasticidad las ceremonias inquisitoriales no eran tan sólo y aparentemente la expresión del culto divino, sino que también traducían los actos legitimadores del poder inquisitorial. Aunque no estaban sujetas a unas reglas muy precisas, el impacto de estas ceremonias afectaba tanto al mundo de lo invisible como a las formas de exteriorizar el sentido de comunidad. Un excelente modo para definirse por oposición al enemigo de la fe católica, materializada en este caso en los libros heréticos» (pp. 230–231). Sobre este asunto, véase Peña Díaz, 2012b y 2013.

Entre las celebraciones de esta centuria en las que participó el Tribunal destacan las beatificaciones y las canonizaciones, tan numerosas en el XVII.

Así, en 1671, el papa Clemente X extendió a todo el territorio español el culto al rey Fernando III¹³⁶ y, en ciudades como Granada y Córdoba, las celebraciones fueron organizadas por sus tribunales inquisitoriales, a diferencia de lo que sucedió en otras como Sevilla o Málaga, donde sus respectivas catedrales patrocinaron las fiestas, y no el Santo Oficio (Moreno Martínez y Peña Díaz, 2012, p. 110). Aunque la Inquisición no fuese la organizadora en Sevilla, su tribunal participó en los actos, como así queda recogido en la relación que se imprimió:

[En la procesión] Después de Nuestro Prelado, sucedía el Tribunal de la Santa Inquisición, Copioso de Ministros, todos adornados con las Insignias del Patriarca S. Domingo, como lo acostumbran el Día que triunfa el Fiel Estandarte de Nuestra Religión, y lucidos de Galas y Joyas, terminándose en los Apostólicos Zeladores de Nuestra Fe (Torre Farfán, 1671, p. 327).

¹³⁶ Parece que el llamado rey *San Fernando* nunca fue canonizado, según Vincent-Cassy (2011): en 1655, el papa Alejandro VII había decretado «la autorización del culto inmemorial, o culto de *casus excepti*, para la diócesis de Sevilla y la capilla de Nuestra Señora de los Reyes. Todavía no se trataba de un culto universal o canonización (...). El 7 de febrero de 1671 el Papa Clemente X extendió el culto a los reinos y señoríos de su Majestad y a la iglesia de Santiago de Roma (...), decretando una fiesta de rito doble con oración y misa de confesor no pontífice (...). El mismo año, se dio un paso más hacia la canonización. Roma extendió el culto, con oración y misa del común de los confesores no pontífices, a todos los dominios de la Monarquía (...). Pero 1671, al contrario de lo que afirman tantos estudiosos, no fue el año de la canonización. No llegó nunca a decretarse. San Fernando no es un santo de culto universal. Un simple vistazo al calendario litúrgico de las fiestas del santoral lo testifica» (p. 51). Nosotros podemos confirmar que en la relación de las fiestas celebradas en Sevilla (Torre Farfán, 1671), mandada escribir por su Cabildo eclesiástico, no se habla en ningún momento de *canonización*, el papa Clemente X no llama *santo* al rey sino «siervo de Dios» (pp. 3–6) y en las oraciones pronunciadas en la catedral se le llama «beatum Ferdinandum» (p. 8). Aunque, en ocasiones, el autor de la relación se refiere al homenajeado como «San Fernando», nos parece que el apelativo responde a una cuestión de denominación popular. En la relación de las fiestas de Granada (Catedral de Granada, 1671) tampoco se habla de canonización, sino de *beatificación*.

Pero quizá el caso más interesante del siglo XVII sea la beatificación, en 1664, del inquisidor Pedro de Arbués¹³⁷, pues no sólo las celebraciones, en ciudades como Sevilla, Córdoba¹³⁸ o Granada¹³⁹, corrieron a cargo de sus tribunales (Peña Díaz, 2008, p. 43), sino que la propia beatificación fue impulsada por la Inquisición española¹⁴⁰, con la *ayuda* de 9.000 ducados pagados por los tribunales de distrito (Bethencourt, 1997, p. 133). Moreno Martínez y Peña Díaz (2012) enmarcan la beatificación de Arbués en la lucha del inquisidor general Diego de Arce y Reinoso «por recuperar el tiempo y el respeto perdidos» (p. 115).

En nuestra opinión, el especial interés del Santo Oficio para que Arbués fuese elevado a los altares responde a un intento de prestigiar la institución, pues aquel inquisidor era su mártir, el ejemplo de que la Inquisición española y sus miembros daban la vida en defensa de la ortodoxia católica. Por ello, la Suprema, deseosa de rentabilizar el éxito logrado en Roma, instó mediante una carta acordada «a los tribunales a organizar solemnes festejos para honrar la figura del nuevo beato y, sobre todo, para recuperar la imagen del Santo Oficio» (Moreno Martínez y Peña Díaz, 2012, pp. 116–117). Pero las celebraciones debían ser religiosas, nada de «actos profanos como concursos de cañas, corridas de toros, comedias o máscaras» (p. 117).

El ceremonial de estas celebraciones fue muy parecido en todas las ciudades y órdenes religiosas: misa en acción de gracias y repique de campanas, notificación e invitación al cabildo catedralicio y otras órdenes e instituciones, celebración del acto principal en el templo –lectura de la bula de beatificación, exposición de la imagen del festejado– con sonidos de diversos instrumentos musicales, campanas y salvas, Te

¹³⁷ Pedro de Arbués fue uno de los dos primeros inquisidores de Aragón, designado en 1484. Volveremos a hablar de él en el capítulo 4 cuando tratemos las pinturas y estampas que se hicieron con motivo de su beatificación.

¹³⁸ Véase Moreno Martínez y Peña Díaz, 2012, p. 122.

¹³⁹ Véase Moreno Martínez y Peña Díaz, 2012, pp. 119–122; Álvarez Santaló, 1997 y Martínez de Bustos, 1664.

¹⁴⁰ Con anterioridad a la beatificación de 1664, hubo dos intentos infructuosos de canonización: el primero, promovido por el rey Carlos I en 1529, y el segundo, por el Consejo de la Inquisición en 1623 (Bethencourt, 1997, p. 132). Para conocer el proceso hasta la beatificación, véase Moreno Martínez y Peña Díaz, 2012, pp. 115–116. La ansiada canonización no se logró hasta 1867.

Deum¹⁴¹ y misa; a continuación la procesión general –en la que se especificaba el orden adjudicado a las distintas autoridades y órdenes– que recorría los lugares más importantes de la ciudad –itinerario del Corpus–, por último traslado de la imagen al templo y celebración de un octavario (p. 119).

En el caso de Sevilla, su tribunal, además de encargarse de la celebración de la beatificación de Arbués, mandó imprimir una relación sobre el festejo (Gómez de Blas, 1664). Para Peña Díaz (2008), aquellas celebraciones en honor a Arbués «fueron aprovechadas para relanzar la debilitada imagen de la Inquisición, convirtiéndose en manifiestas declaraciones de que toda la Iglesia dependía para su existencia del Tribunal» (p. 43).

Conocemos el desarrollo de la celebración en Sevilla gracias a la relación impresa por Gómez de Blas (1664) y a un documento que hemos hallado en la Biblioteca Colombina (BCCS)¹⁴², en el que se detalla el protocolo que se debía seguir en el acto celebrado el 17 de septiembre en la iglesia del convento de San Pablo, elegida «por fer la que fobre mirarfe como tan propria, crece con la magestad de su fabrica la de los Actos que en ella se executan, y facilita con la grandeza de sus tres Naves lo numerofo del Concurfo» (Gómez de Blas, 1664, f. 5r). El día antes de la celebración, todas las iglesias de la ciudad repicaron sus campanas, y se encendieron hachas en la Giralda, las Casas Capitulares, la Real Audiencia, el Palacio arzobispal, la Casa de la Contratación y el castillo de San Jorge en señal del «gozo que en los coraçones caulaua, ver añadido este nuevo Blasfõ a los muchos de la Militate Iglesia» (f. 7r). El *apoyo* de la monarquía al acto organizado por la Inquisición se manifestó en el escudo con las armas del rey Felipe IV que al día siguiente adornaría la iglesia del convento de San Pablo junto al del Santo Oficio (f. 6r).

¹⁴¹ El *Te Deum laudamus* es el himno «más característico del contexto festivo en la Edad Moderna, además de ser el más antiguo. Curiosamente, es el único indefectiblemente citado por los cronistas, de manera que hemos de entenderlo muy reconocible y de dominio popular. Es un canto originariamente procedente del gregoriano, de texto no bíblico en prosa. Representa el reconocimiento del poder de la voluntad divina, pero también del ejercicio del poder terrenal, de manera que al cantarlo inconscientemente se identificaba al rey con los fundamentos de la fe. También un recurso musical como el *Te Deum* jugaba un papel en el aparato de legitimación ideológica de la monarquía» (Bejarano Pellicer, 2012, s. p.) [anexo 5].

¹⁴² El texto carece de autor y de fecha, por lo que hemos optado por denominarlo con las primeras palabras de su título: *Forma que se a de guardar en la celebracion de la fiesta*.

El día de la celebración, por la mañana, los inquisidores debían de salir del castillo de Triana en dirección al convento dominico «quando en la Yglesia maior hicieren señal para halzar el santissimo sacramento en la missa mayor» (*Forma que se a de guardar en la celebracion de la fiesta*, f. 1r). Mientras tanto, el resto de miembros del tribunal aguardaban ya en la iglesia. A la puerta del convento salieron ellos a recibir a los inquisidores junto con los frailes dominicos y el mayordomo mayor de la cofradía de San Pedro Mártir¹⁴³, Antonio del Castillo Camargo, quien, acompañado del fiscal y del secretario de la cofradía y de un paje, entregó a los inquisidores unos ramos de jazmines y mosquetas, una vez que tomaron asiento (Gómez de Blas, 1664, f. 7v). Entraron en la iglesia en procesión varios colegiales del Cabildo eclesiástico, ministros del Santo Oficio, el fiscal, el secretario y el mayordomo de San Pedro Mártir con el estandarte de la Inquisición, familiares, el maestro de ceremonias de la catedral, Juan de Quesada y Posesorio, el preste y dos canónigos (f. 8r).

El fiscal y el secretario de San Pedro y ocho familiares acompañaron a la sacristía a fray Blas de Benjumea, Padre Provincial de la Orden de San Francisco en Andalucía, donde le entregaron el breve papal de beatificación, sobre una fuente cubierta con una tela (f. 8r). Salieron de allí, y el fraile franciscano entregó el Breve al inquisidor más antiguo, quien se puso de pie, lo recibió, lo besó y puso sobre su cabeza. Entonces se acercó a él Juan de la Concha, el secretario más antiguo del tribunal, a quien dio el documento para que lo leyese en el púlpito, con el mismo acompañamiento que había tenido antes el fraile franciscano (ff. 8r–8v). Tras la lectura del breve de beatificación, el preste, en el altar, entonó el primer verso del himno *Te Deum laudamus*, continuando la música de la ciudad, al tiempo que se descubría una pintura de Pedro de Arbués, obra de Murillo¹⁴⁴. En ese momento, repicaron las campanas de todas las iglesias y se dispararon artillería y cohetes. Después del himno, se pronunciaron oraciones, el preste incensó tres veces la imagen del beato Arbués y comenzó la misa (f. 8v). Mientras tanto, el fiscal y el secretario repartían imágenes de Arbués entre los asistentes. Acabada la misa, los inquisidores salieron igual que había llegado (f. 9r). Por la tarde se celebraron vísperas, para lo cual el tribunal saldría del castillo de Triana a las 4 y se le recibiría y se le darían los ramos igual que por la mañana (*Forma que se a de guardar en la*

¹⁴³ Hablaremos de esta cofradía en el capítulo 7.

¹⁴⁴ Hablaremos de este cuadro en el capítulo 4.

celebracion de la fiesta, f. 1v). Este segundo acto acabó bien entrada la noche y fue tan solemne como el que había tenido lugar por la mañana (Gómez de Blas, 1664, f. 9r).

Cuenta la relación que el arzobispo de Sevilla, Antonio Payno Osorio, «gozò de secreto, parte de este Acto (...), cuya piedad infligie no quiso negarle a la gloria de fer testigo de tã heroicos triunfos de la Fè, ni a la atencion de cõcurrir a ilustrarlos» (f. 9r). El hecho de que el arzobispo no fuese al acto principal y sólo acudiese en secreto por la tarde, nos hace pensar que su actitud respondía a un nuevo ejemplo de enfrentamiento con la Inquisición por el espacio simbólico que cada autoridad creía que le correspondía ocupar para ser percibida como poseedora del poder que ostentaba. El Cabildo eclesiástico había colaborado en el acto organizado por el Santo Oficio enviando representantes y prestando alfombras que adornaron la iglesia, pero la asistencia del arzobispo habría relegado a éste a un puesto protocolariamente inferior al de los inquisidores que no estaba dispuesto a aceptar.

CONCLUSIONES

Como afirman Moreno Martínez y Peña Díaz (2012), las celebraciones por la beatificación del inquisidor Pedro de Arbués se convirtieron «en una fiesta en honor y *ad majorem gloriam* del Santo Oficio, una fiesta en la que se fijaba pedagógicamente, entre otros mensajes, el esquema del poder y la jerarquía» (p. 121):

la beatificación fue una oportunidad excelente para reactivar la exposición pública y festiva de la institución en sus respectivos distritos movilizand o a su propio personal a través de las cofradías o, lo que es lo mismo, generando espacios festivos de adhesión pública y manifiesta de elevado impacto sociopolítico. No sólo eso, reafirmando su imagen como institución de poder clave en el cosmos “ordenado” del mundo hispánico. De ese modo, la Inquisición transitó en el espacio público desde la aparatosidad ceremonial del auto general de fe a la participación del hecho festivo sin necesidad de cadalsos ni de condenados. Y en ese tránsito, las Relaciones fueron el medio imprescindible para que estas representaciones se alargaran en un tiempo, que parecía jugar en su contra (p. 124).

Porque, igual que la disminución de autos públicos trajo consigo esta diversificación de la presencia inquisitorial en la vida de las ciudades, también fue el

motivo por el que, a medida que los autos de fe abandonaban las plazas en el siglo XVII y se recluían en iglesias y conventos, el Santo Oficio aumentó la publicación de relaciones en las que informaba acerca de los autos de fe celebrados, sobre todo durante el XVIII. El objetivo de esta práctica, que podemos denominar *propaganda de mantenimiento*, era conservar su presencia, transmitiendo que continuaba con su tarea de combatir la herejía, dando «a conocer la vigencia del Tribunal» (Baena Sánchez, 2008, p. 78), demostrando que seguía ahí, aunque no se mostrase ya con la frecuencia y la espectacularidad de antaño¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Sobre las relaciones de autos de fe trataremos con mayor profundidad en el capítulo 5.

4. COMUNICACIÓN Y PODER: LA TRANSMISIÓN DE LA DOCTRINA OFICIAL EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII

INTRODUCCIÓN

Como afirma Carmen Espejo (2000b), «Propaganda y Edad Moderna son conceptos teóricos e históricos indisolubles de la misma manera que lo son, de un lado, Estado y Edad Moderna, y, de otro, Propaganda y Estado» (p. 9).

En el Estado moderno, fueron especialmente importantes lo que Michèle Fogel (1989) denominó las *ceremonias de la información*. Esta investigadora, que estudió la monarquía francesa entre los siglos XVI y XVIII, englobó dentro de ese concepto aquellos actos como los pregones, las procesiones o la celebración del *Te Deum*, a través de los cuales el rey informaba a los súbditos, a modo de autopromoción, de asuntos relacionados con la monarquía (nuevas leyes, nacimientos reales, victorias militares, etc.). Entendemos que estas *ceremonias de la información* servían al monarca para transmitir la imagen deseada de sí mismo, además de contribuir al gobierno en la distancia, pues hacían presente al rey en la vida diaria del pueblo, quien nunca llegaría a verlo en persona. Creemos que podemos trasladar esa idea a nuestro ámbito de estudio y ampliarlo a otros poderes más allá de la monarquía, como la Iglesia y la Inquisición, pues todas ellas se valieron de *ceremonias de la información* para comunicar y reafirmar su poder.

En la España del siglo XVII, la transmisión de la doctrina oficial desde las esferas de poder hacia los súbditos del reino se realizó a través de distintos canales o medios de comunicación. En ocasiones, el mensaje no era más que la reafirmación de su soberanía, era un mensaje genérico: el rey era el único soberano posible, había sido designado por Dios para guiar al pueblo y administrar justicia; la fe católica era la única verdadera y sólo en el seno de la Iglesia se podía encontrar la salvación y la vida eterna. Pero, en otros momentos, el mensaje se refería a algo más concreto: por ejemplo, si las relaciones con los ingleses eran malas en ese momento, Inglaterra pasaba a ser tierra de herejes¹⁴⁶; cuando las naciones protestantes atacaban al clero, la Iglesia española

¹⁴⁶ Obviamente, esto mismo sucedía respecto a España en el resto de países. Como ejemplo, véase Manzano Baena, 2001.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

recordaba que los religiosos eran necesarios por ser los representantes de Dios en la tierra y los mediadores imprescindibles entre Él y los católicos, etc.

Para no salirnos de nuestro marco espacio-temporal, la Sevilla del siglo XVII, vamos a tratar sólo aquellos medios de comunicación que los poderes político y religioso utilizaron para transmitir sus mensajes a los sevillanos¹⁴⁷, prestando especial atención a aquellos relacionados con la Inquisición. Centrándonos en el contexto comunicacional de Sevilla, entenderemos mejor cómo se insertaba en él el auto de fe general en tanto que medio de exhibición del hereje y transmisión del imaginario.

En una sociedad donde las tasas de alfabetización todavía eran bajas, la comunicación oral se mostraba una alternativa accesible a todos para saber. Aun más, ésta «rodeaba, arropaba y potenciaba los efectos de la escritura» (Bejarano Pellicer, 2010, s. p.), pues eran frecuentes las lecturas en voz alta.

Pero la cultura escrita se iba abriendo paso entre la población gracias a la revolución que supuso la imprenta, que permitió la publicación a mayor escala de textos más baratos que saciaban la curiosidad de los sevillanos y la necesidad comunicativa de los poderes.

En cuanto al arte, durante el siglo XVII, la Iglesia católica se mostró muy interesada en utilizarlo como medio al servicio de sus fines propagandísticos. Igualmente la monarquía hizo uso de él «para consolidar el poder centralista y unificador del Estado y para reafirmar la indiscutibilidad del soberano, ya que su autoridad dimanaba de Dios» (Antonio Sáenz, 1999, p. 6). En el caso de la pintura, Sevilla destacó como uno de los dos focos más importantes¹⁴⁸ «debido a la pervivencia del auge cultural del siglo anterior y también, aunque mermada, de su pujanza económica» (p. 85). Igualmente importante fue la ciudad en otra disciplina como la escultura, tan cercana a los sevillanos a través de las tallas que representaban sus devociones. Nombres como los de los pintores Herrera *el Viejo*, Zurbarán, Velázquez, Murillo, Valdés Leal y Herrera *el Mozo*; el grabador Matías de Arteaga, los escultores Martínez Montañés, Juan de Mesa, Pedro Roldán y Ruiz Gijón; y los arquitectos Alonso

¹⁴⁷ Para conocer los canales y mensajes propagandísticos utilizados durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, especialmente en la Corte, véase Elliott, 1990, pp. 201–228; Enciso Recio, 2008 y Ettinghausen, 2005.

¹⁴⁸ El otro foco de mayor actividad pictórica era Madrid, «sede de la corte y núcleo aglutinador de presencias e influencias artísticas» (Antonio Sáenz, 1999, p. 85).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

de Vandelvira, Miguel de Zumárraga y Juan de Oviedo marcaron el arte del XVII sevillano.

Finalmente, respecto a los espectáculos, en los autos de fe generales se daban cita tres elementos que marcaban su naturaleza: por un lado, el auto general era un espectáculo religioso en el que se comunicaba la ortodoxia católica mediante la exhibición de las desviaciones heréticas. Por otro lado, era, además, un espectáculo de exaltación de los poderes civil y religioso, pues todos los estamentos de poder estaban en él representados. Y no debemos olvidar que, desde la perspectiva jurídica, el auto de fe constituía la última fase del proceso judicial, la comunicación pública de las sentencias de los reos. Por todo ello, cuando tratemos los espectáculos en el Barroco como un medio más de comunicación, hablaremos de espectáculos religiosos en los que se transmitía la doctrina (procesiones, Semana Santa y Corpus Christi), espectáculos civiles en los que se exaltaba el poder (proclamaciones y entradas reales) y espectáculos de la justicia ordinaria con los que se instruía sobre la norma, se castigaba la transgresión y se restauraba el orden alterado.

4.1. LA CONSTRUCCIÓN DEL *OTRO* COMO ELEMENTO ESENCIAL DEL IMAGINARIO MODERNO

Si estamos de acuerdo con que los españoles del siglo XVII creían que «el mayor vínculo de unión entre los hombres era el de la religión» (Tomás y Valiente et al., 1982, p. 549), resulta comprensible que los españoles de entonces construyeran al *otro* en términos de diferencias religiosas, animados también por el mensaje difundido desde el poder. En la España del XVII, la monarquía, la Iglesia y la Inquisición serán los agentes encargados de señalar al hereje, aunque, en el caso del Santo Oficio, creemos que éste actuó, fundamentalmente, como brazo ejecutor de la monarquía: el Tribunal de la Fe trabajó siguiendo sus indicaciones políticas, pues resultaba prioritario cuidar las buenas relaciones con ciertos Estados, por muy herejes que sus habitantes pudieran ser a ojos de la Inquisición.

En algunos casos, *los otros* fueron comunes a los Estados defensores de la Contrarreforma y del catolicismo, al tratarse, respectivamente, de los protestantes y de los turcos. Pero, en otras ocasiones, los herejes lo fueron sólo para España, pues tenía sus propios *enemigos*, ajenos a Trento y a la Iglesia de Roma: nos referimos a los moriscos y los judeoconversos, herejes habituales en las nóminas de penitenciados del

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Santo Oficio en el siglo XVII y que también serán señalados y expuestos como integrantes del grupo de *los otros*.

Ya sabemos que, en función de los intereses políticos de la monarquía española, este grupo heterogéneo de enemigos fue mutando a lo largo del XVII. Sin entrar aquí en una exhaustiva cronología, podemos decir que en un momento u otro fueron considerados herejes los protestantes (especialmente ingleses y holandeses), los musulmanes (moriscos, turcos, moros y berberiscos, frecuentemente confundidos), los judeoconversos portugueses y los cristianos que se alejaban del modelo post-tridentino (por ejemplo, los alumbrados y los culpables de delitos de costumbres).

El rechazo y desprecio que los católicos sentían por *los otros* queda de manifiesto, por ejemplo, en las reglas de la Hermandad de la Caridad de Sevilla cuando se establecen los requisitos de admisión:

El que huviere de fer Hermano de esta Hermandad, afsi èl, como fu muger, han de fer Chriftianos viejos, de limpia, y hõrada generacion, fin raza de Moriscos, ni Mulatos, ni Iudios, ni Penitenciados por el Santo Oficio de la Santa Inquificion, ni de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Fee, ni descendientes de tales (Mañara Vicentelo de Leca, 1671, f. 39r).

Lógicamente, la imagen que se transmitía de los enemigos estaba compuesta por ideas fáciles de exponer, recordar e identificar. Sobre esto, Peter Burke (2001) afirma que

los estereotipos más crueles se basan en la simple presunción de que «nosotros» somos humanos o civilizados, mientras que «ellos» apenas se diferencian de animales tales como el perro o el cerdo, con los que a menudo se les compara (...). De ese modo los otros se convierten en «el Otro». Se convierten en seres exóticos, distantes de uno mismo. Incluso pueden ser convertidos en monstruos (p. 159).

La monarquía, la Iglesia y la Inquisición españolas difundieron de dos formas fundamentales la norma católica preceptiva, producto del Concilio de Trento y de los avatares políticos españoles: ensalzando *el nosotros* para dejar patente cuál era la doctrina o atacando al *enemigo* (unas veces, identificándolo con un grupo concreto, como los *judeoconversos*, y, en otras ocasiones, recurriendo al concepto genérico de la

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

*herejía*¹⁴⁹ o el *hereje*). Giuseppina Ledda y Antonina Paba (2009) entienden que *el otro* también sirve para hablar del *nosotros*:

en periodos de crisis social y política (...) para reforzar la identidad nacional, para consolidar el sistema social y afirmar la superioridad cultural y religiosa, *los diversos, los otros*, juegan un papel primario e imprescindible; poseen una funcionalidad definitoria de *nosotros* (p. 253).

Los mensajes que el poder se esforzaba en transmitir resultaban fáciles de captar por los receptores, pues partían de una división maniquea entre *buenos* y *malos*: *nosotros* somos católicos, hijos de la única religión verdadera y resucitaremos disfrutando de la gloria eterna; *los otros* son herejes, miembros de sectas erróneas que serán condenados a sufrir perpetuamente en el infierno. Al hablar de *los otros*, no se escatimaba en insultos y se contaban de ellos todas las barbaridades posibles, pues, como afirma Caro Baroja (1985), «el pueblo enemigo es siempre una suma de horrores» (p. 532). Así, por ejemplo, en el discurso católico, los protestantes eran representados como rebeldes (pues rechazaban la soberanía española y querían independizarse), pérfidos herejes, iconoclastas y sacrílegos (atacaban las imágenes sagradas, atentaban contra la hostia consagrada y se burlaban de las creencias católicas). Los musulmanes, por su parte, aparecían como miembros de una secta errónea, estaban ciegos (pues no se daban cuenta de la falsedad de su religión), eran bárbaros, crueles, infieles¹⁵⁰ y traidores (esto último en el caso de los moriscos, por ser enemigos internos desde la perspectiva española).

Pero, como comprobaremos a continuación, no siempre para hablar de *los otros* hay que exponerlos, pues la alteridad se construye a menudo en oposición al *nosotros*: mostrando lo que somos, lo que nos une, las cosas en las que creemos, estamos diferenciándonos de *los otros* y, por tanto, definiendo al contrario diciendo qué no es, sin necesidad de exhibir ni su imagen ni sus creencias. Esto fue especialmente habitual en el arte español del siglo XVII, cuyos promotores estaban más interesados en exponer la doctrina católica que los enemigos atacaban que en mostrarlos a ellos.

¹⁴⁹ La herejía «es el error pertinaz del hombre cristiano, en algo contrario a la misma fe (católica, claro es)» (Caro Baroja, 1985, p. 526).

¹⁵⁰ La infidelidad «es el error del hombre no bautizado, contrario en todo a la fe» (Caro Baroja, 1985, p. 526).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Si la Reforma protestante rechazaba a los santos, el papel de la Virgen María, las procesiones, la devoción (llegando a la superchería) hacia las reliquias y las imágenes sacras, el sacerdocio y las órdenes religiosas, y modificaba los sacramentos; la Contrarreforma, especialmente en España, contraatacó impulsando el dogma de la Inmaculada Concepción, las canonizaciones, las procesiones religiosas (sobre todo, la del Corpus Christi y la Semana Santa) y la imagería; aumentó y protegió las órdenes religiosas, y reforzó la importancia del cumplimiento de los sacramentos. Si los musulmanes seguían al profeta Mahoma, los católicos se encomendaban a Cristo, la Virgen y los santos; si ellos eran crueles, los católicos ponían la otra mejilla y se entregaban como mártires por la causa cristiana.

En líneas generales, el discurso pro-católico que difundían la monarquía y la Iglesia españolas, los dos grandes emisores del mensaje *oficial* para la construcción del enemigo en el contexto que nos ocupa, insistía en el respeto y cumplimiento de los sacramentos, especialmente la eucaristía, pues Cristo, el hijo de Dios, está presente en ella (el vino es su sangre y la hostia es su cuerpo). También fueron temas recurrentes de estos mensajes la Pasión de Jesús, la Virgen, los santos y los religiosos: Cristo sufrió y murió por la salvación de los cristianos, por lo que había que recordar sus últimos días e imitar su penitencia. La Virgen, nacida sin pecado original al haber sido elegida por Dios desde su concepción, tenía un papel importantísimo en la doctrina como madre de Cristo, además de combatir la herejía y ser intercesora y milagrosa. En cuanto a los santos, éstos estaban próximos a Dios y, como María, tenían capacidad intercesora y hacían milagros. Los santos estuvieron tan presentes en el XVII que esta centuria se conoce como «el Siglo de la santidad» (Civil, 2008, p. 103) por la cantidad de santos que subieron a los altares, entre los que hemos contado 17 españoles¹⁵¹. Especialmente importante fue para España el año 1622:

La conjunta promoción por Gregorio XIV en 1622 de cinco destacadas figuras fue sin lugar a duda un acontecimiento de lo más significativo: cuatro candidatos españoles,

¹⁵¹ San Ramón de Peñafort (1601), San Francisco Javier (1622), San Ignacio de Loyola (1622), San Isidro Labrador (1622), Santa Teresa de Ávila (1622), Santa Isabel de Portugal (o de Aragón) (1625), San Pedro Nolasco (1628), San Ramón Nonato (1657), Santo Tomás de Villanueva (1658), San Pedro de Alcántara (1669), San Francisco de Borja (1671), San Luis Beltrán (1671), San Pedro Armengol (1687), San Juan de Dios (1690), San Juan de Sahagún (1690), San Pascual Baylón (1690) y Santa María de Cervelló (1692).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Teresa de Ávila, con un pretendiente italiano, Felipe Neri, fueron alzados a la gloria de los altares. La noticia fue ampliamente mediatizada por varias relaciones de sucesos y dio lugar a celebraciones y regocijos de todo tipo en España y también a través del mundo católico (p. 103).

Respecto a las órdenes religiosas, éstas cumplieron un papel importantísimo, pues fueron «el arma ideal» para la «recatolización del continente» (García de Cortázar, 2007, p. 297). Mientras que la Reforma protestante atacaba a sus miembros, la Contrarreforma los defendía aumentando las órdenes y proclamando que el estado de estos religiosos «era el ideal de perfección, el más digno» (Egido, 2004, p. 357). Así, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, tras el Concilio de Trento, «se originaron en España numerosas órdenes mendicantes reformadas, como los Agustinos Observantes, los Carmelitas Descalzos, los Trinitarios y los Mercedarios, mientras que se introducían otras de fuera, tales como las ramas de Alcántara y de Capuchinos de la orden franciscana» (Brown, 1985, p. 143). Las órdenes religiosas fueron especialmente importantes en el siglo XVII español como predicadoras y como promotoras de obras artísticas con las que difundieron la doctrina contrarreformista.

Teniendo en cuenta las altas tasas de analfabetismo, la monarquía y la Iglesia españolas recurrieron mayoritariamente a canales que facilitaran la comprensión de sus mensajes, a la vez que conmovieran, pues desde las esferas de poder no se buscaba tanto estimular la razón como las emociones. Así, el refuerzo y exaltación del *nosotros* y la identificación, demonización, criminalización y humillación de *los otros* llegó a los españoles a través de cuatro medios o canales fundamentales: el arte (pintura, grabado, escultura y arquitectura, principalmente), los espectáculos, la predicación y diferentes tipos de impresos. De estos cuatro, los dos primeros fueron, probablemente, especialmente efectivos, gracias al apoyo de la imagen, pues la vista es

el más perfecto de los sentidos externos, mueve el espíritu al odio, al amor y al miedo más que ningún otro sentido...; y cuando los espectadores contemplan torturas muy graves y aparentemente reales... se sienten movidos verdaderamente a la piedad y arrastrados, por tanto, a la devoción y la reverencia –todos los cuales son remedios y caminos excelentes para su salvación (Giovanni Battista Armenini en Freedberg, 1992, p. 20).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Aunque los espectáculos tenían como ventajas la emisión constante de estímulos por la acción de la escena y la integración de los espectadores como participantes, el arte contaba con dos puntos a su favor: el primero, que su estatismo, aunque pueda parecer una desventaja frente al espectáculo, favorecía el *tempo* de consumo, ya que el espectador de la obra podía contemplarla tomándose todo el tiempo que necesitase y reflexionar; el segundo era su mayor difusión, sobre todo en el caso del grabado. Todo esto explica por qué, en el Barroco, «las artes plásticas, más que nunca, se ponen al servicio de la transmisión del mensaje religioso a través de la exaltación arquitectónica y del impacto visual de la pintura y de la escultura» (Cortés Peña, 2007, p. 32).

Oliver Thomson (1999) ahonda en la reflexión sobre algunas de las vías de propaganda que vamos a estudiar. Para Thomson (1999), la pintura «ha sido un medio de propaganda muy importante casi desde el comienzo de la historia»¹⁵² (p. 18). De la escultura dice que es un medio «que se presta particularmente a la idealización de líderes dinásticos y figuras religiosas»¹⁵³ (p. 17) y entiende que hay tres clases de esculturas: imágenes humanas, símbolos y esculturas narrativas, de las cuales nos interesa el primer tipo, pues es el grupo al que pertenecen las esculturas de santos, vírgenes y cristos de las que veremos algunos ejemplos. Acerca de la arquitectura, afirma que «puede no ser uno de los medios de propaganda más obvios, pero sin embargo es de gran importancia. Los edificios son capaces de comunicar sobrecogimiento, tamaño, seguridad, poder y munificencia»¹⁵⁴ (p. 16). En cuanto a los espectáculos, a los que denomina con el término *events management*, destaca que son «una de las más antiguas de todas las técnicas de propaganda y la más versátil»¹⁵⁵ (p. 43), pues, frecuentemente, los espectáculos pueden «implicar una amalgama de otros medios como la música y las artes gráficas»¹⁵⁶ (p. 43). En el campo de la propaganda religiosa, Thomson (1999) resalta la importancia de los «grandes aniversarios

¹⁵² «Painting in all its forms and derivations has been a major propaganda medium almost from the dawn of history».

¹⁵³ «Sculpture (...) is one which lends itself particularly to the idealization of dynastic leaders and religious figureheads».

¹⁵⁴ «Architecture may not be one of the more obvious propaganda media, but it is nevertheless of great importance. Buildings are capable of communicating awe, size, assurance, power and munificence».

¹⁵⁵ «One of the oldest of all propaganda techniques and the most versatile».

¹⁵⁶ «Very often this can involve an amalgam of other media such as music and the graphic arts».

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

rituales»¹⁵⁷ (p. 44), como la Navidad, la Semana Santa, la Pascua judía o el Ramadán, «ceremonias masivas de propaganda participativa orquestadas a la perfección»¹⁵⁸ (p. 44). Según este autor, los organizadores de los espectáculos con fines propagandísticos no dudaban en recurrir a todos los elementos a su alcance (decorados, banderas, iluminación, música, ropa, etc.) para conseguir que el individuo se sintiese «inferior a la masa (...), tenso, amenazado y atrapado»¹⁵⁹ (p. 44), a lo que nosotros añadimos que, según el espectáculo, también se podía buscar hacerle sentir a salvo dentro de la comunidad de la que era miembro, lo que, además, dejaba clara la frontera con *el otro*. Thomson (1999) destaca el recurso a las emociones en la ejecución de los espectáculos, pues,

además de su capacidad para persuadir por su tamaño, las vistas y los sonidos espectaculares y la retórica bien puesta en escena, los gestores de eventos tienen también la oportunidad de explotar las características emocionales de la multitud, la respuesta a la música, la participación dramática, la sensación, el dolor de la masa, la ira, el afecto y la frustración¹⁶⁰ (p. 44).

Dentro de los espectáculos, Thomson (1999) señala el «de la ejecución pública y el sacrificio humano»¹⁶¹ (p. 45) como un medio «para intimidar a las masas»¹⁶² (p. 45), puesto que «la violencia es la técnica fundamental para el control de la multitud»¹⁶³ (p. 45). Como ejemplo, menciona los autos de fe del Santo Oficio español¹⁶⁴, a pesar de que aquellos espectáculos no contenían ejecución pública ni sacrificio humano alguno. Sí podemos compartir con él que había *violencia*, aunque ésta era simbólica y aplicada a los herejes, pues eran expuestos para que se conociesen sus crímenes y sus rostros y, por tanto, ser humillados y deshonrados.

¹⁵⁷ «the great ritual anniversaries».

¹⁵⁸ «superbly orchestrated mass ceremonies of participatory propaganda».

¹⁵⁹ «inferior to the mass, (...) tense, threatened and trapped».

¹⁶⁰ «In addition to their capacity to persuade by size, spectacular sights and sounds and well-staged rhetoric, event managers also have the opportunity to exploit emotional crowd characteristics, the response to music, dramatic involvement, sensation, mass grief, anger, affection and frustration».

¹⁶¹ «the spectacle of public execution and human sacrifice».

¹⁶² «for mass intimidation».

¹⁶³ «violence is the ultimate technique for crowd control».

¹⁶⁴ Véase Thomson, 1999, p. 45.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

A continuación, trataremos cada canal de propaganda de manera individual: la comunicación oral, la comunicación escrita, el arte y los espectáculos.

4.2. LA COMUNICACIÓN ORAL

Dentro del ámbito de la oralidad, nos interesa destacar los pregones y la predicación, por ser medios esenciales de comunicación *de masas* utilizados por los poderes político y religioso en el momento histórico que aquí nos interesa.

4.2.1. Los pregones

Para Clara Bejarano (2010), los pregones y los bandos fueron «la manera que tuvo el poder de adaptarse a la realidad que marcaba el desolador índice de analfabetismo y asegurarse de la difusión de la información primordial» (s. p.). Para el común conocimiento del mensaje que el poder quería transmitir, aquel se exhibía por escrito en sitios públicos y a la vez era leído en voz alta por un pregonero, de modo que la oralidad y la escritura se complementaban para llegar a un mayor número de receptores.

El puesto del pregonero municipal «era codiciado y objeto de regulaciones precisas, aunque era un peón modesto» y, curiosamente, «no necesariamente tenía que saber leer» (s. p.), sino que podía ir acompañado de otra persona que fuese quien le dijera el texto:

Salió el bando de la Aurora (...). Precedían dos soldados con bayonetas (...). Seguían dos trompas, y dos clarines, vestidos todos cuatro con los ropajes de la ciudad (...). Acompañaban sus conciertos dos tambores, y un pífano (...). Iba después un ministro de orden del señor Teniente primero, para leer, y notar a el pregonero la publicación (Hermandad del Augusto Sacramento y Santa Espina¹⁶⁵ en Bejarano Pellicer, 2010, s. p.).

Como afirma Bejarano (2014b), especialista en el estudio de lo sonoro en la Edad Moderna, «la voz del pregonero constituyó uno de los elementos propios del paisaje cotidiano» (p. 14), «era uno más, tal vez el más explícito e inteligible, de aquellos

¹⁶⁵ *Cultos martinianos, o fiestas de San Martín, que en la restitucion, ó traslación de el Santissimo Sacramento ofreció en dicha iglesia parroquial la muy ilustre hermandad de el augusto sacramento y santa espina, en el año de mil setecientos cinquenta y feis.*

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

elementos que componían el universo sonoro de la vida urbana en la Edad Moderna» (Bejarano Pellicer, 2010, s. p.). El pregonero era una figura a la que recurrían instituciones y particulares, cualquiera que tuviera algo que difundir en voz alta al pueblo. Por ejemplo, el poder político lo utilizaba para transmitir información sobre leyes, impuestos o acontecimientos¹⁶⁶ (como la celebración de fiestas o las ejecuciones); los particulares, para sus negocios (Bejarano Pellicer, 2010, s. p.); y la Inquisición, para informar de cuándo se leería edicto de fe o cuándo se celebraría un auto, como veremos en su momento. Cuando se trata de pregones *institucionales*, éstos consistían

en un recorrido que llevaba a cabo un cortejo que podía ir desde la mayor sencillez al más notable despliegue, con paradas en los lugares más significativos de la ciudad, donde se llevaba a cabo la proclamación del bando o pregón. Podemos identificarlos como los centros neurálgicos de la vida política, económica, social y cultural de la urbe (s. p.).

Para Fogel (1989), el ritual de la publicación se inscribía en la gran ceremonialización de la vida política, que se desarrolla a la vez que lo hace el Estado moderno, y señalaba al pueblo a quién había que obedecer, pues «el que ejerce el poder utiliza la publicación ceremonial, el que controla esta forma de publicación es el detentador de la autoridad»¹⁶⁷ (p. 53).

4.2.2. La predicación

Para los jesuitas, «el arte de la conversión y de la salvación de las almas se hacía por medio de la predicación» (Sebastián, 1981, p. 275), práctica que había empezado a ganar fuerza en la Edad Media, «a medida que la Iglesia asienta definitivamente su presencia en el siglo X» (Álvarez, 1991, p. 37). Para que el mensaje llegase correctamente y a todos por igual, durante el siglo XIII,

se crea un cuerpo especializado de predicadores o difusores de la doctrina –las Ordenes Mendicantes, producto bien de la adaptación de viejos cenobios, caso de los

¹⁶⁶ Véase Perceval, 2003, pp. 81–82.

¹⁶⁷ «Celui qui exerce le pouvoir utilise la publication cérémonielle, celui qui commande à cette forme de publication est le détenteur de l'autorité».

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Agustinos, bien de nueva creación, caso de los Dominicos– (...), dada la mayor preparación y control que las Ordenes Mendicantes ejercían sobre sus predicadores (p. 37).

El Papado apostó por estas órdenes para difundir la doctrina por varios motivos: eran organizaciones que verdaderamente practicaban la pobreza (vivían de las limosnas, de ahí su nombre), por lo que eran las mejores representantes del mensaje cristiano; además, sus miembros vivían próximos al pueblo y se relacionaban con él, eran más fáciles de controlar que los predicadores itinerantes y estaban mejor formados que muchos sacerdotes de su tiempo (González, 1999, pp. 73–76). Entre las órdenes mendicantes podemos destacar a los dominicos¹⁶⁸, los franciscanos, los carmelitas y los agustinos, todos con presencia en España.

Pero la predicación no sólo se regulaba controlando a sus emisores, sino también haciendo lo mismo con el mensaje predicado. Jesús Timoteo Álvarez (1991) destaca que, gracias a las guías de predicación que se escribieron (los sermonarios y los libros de *Ars predicandi*),

el mensaje cristiano se codificó y cristalizó tanto en ciclos temporales como en lenguaje y simbología, de modo que, durante cientos de años, todo occidente ha recibido el mismo reiterado mensaje, en cada época del año, cada domingo, casi a hora idéntica, todos los occidentales escuchaban las mismas o similares palabras, repetían los mismos *slogans* y oraciones, respondían a la misma sensibilidad y mentalidad (p. 37).

Así, el sermón podría considerarse como el *primer medio de comunicación de masas*, por el amplísimo espectro de receptores a los que llegaba:

el sermón ha sido calificado –tal vez un tanto extemporáneamente– como el primer *mass media* del Antiguo Régimen, puesto que vertido sobre una sociedad que no puede escapar a las celebraciones religiosas más primarias –la misa dominical y de los días festivos– y que gusta oír la prédica de quien domina la palabra, llega prácticamente a todos (Martínez Gallego, 2000, p. 54).

¹⁶⁸ La Orden de los dominicos es llamada también Orden de Predicadores, por lo que no cabe duda de la importancia de la predicación entre las labores de sus miembros.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Alberto Marcos Martín (1989) destaca la importancia de la predicación al verla como «un excelente medio de propaganda y comunicación en una época en que la letra escrita era sólo privilegio de unos pocos» (p. 50), pues,

era la vía fundamental a través de la cual se explicaban los pasajes del Evangelio, se iluminaban los misterios de la fe y del dogma y se revestía la enseñanza de la doctrina de un aire de teatralidad festiva y emocional que la hacía más asequible y atractiva a los ojos de la masa de los fieles (p. 50).

En una línea similar se sitúa el análisis de Francisco Aguilar Piñal (1989) sobre la predicación en la Sevilla del siglo XVIII, que nos parece perfectamente aplicable al XVII:

el templo era el hogar colectivo donde sublimar el sacrificio de la vida cotidiana, distraer el ocio y hallar consuelo en las aflicciones. Además, el púlpito era la escuela gratuita del pueblo llano, que no conocía más horizonte cultural que el constituido por las verdades religiosas. La importancia de la predicación en el pasado español (...) es de tal magnitud que sin ella no se puede entender nuestra historia (...). Una parte apreciable de estos sermones lograban los honores de la imprenta, de forma que la divina palabra era después asimilada en la tranquilidad de la alcoba por los más devotos (pp. 330–331).

Profundizaremos en los sermones impresos a los que se refiere Aguilar Piñal (1989) cuando tratemos la comunicación escrita.

Volviendo a la predicación, los lugares en los que ésta se produjo no sólo fueron los templos (catedral, conventos, iglesias, parroquias y capillas) que poblaban Sevilla, sino que también se celebraron prédicas en la calle, por ejemplo durante los autos de fe, como veremos más adelante.

Para Miguel Ángel Núñez Beltrán (2000), «el predicador, portavoz de la doctrina moral católica, portavoz del poder religioso, vinculado directamente al poder político en la España contrarreformista, tendrá un papel predominante en la asunción de los valores oficiales por parte del pueblo» (p. 329). Así, la predicación en el Barroco iba más allá de lo religioso:

el sermón se revela como parte del «espectáculo» público-eclesiástico que conforma, junto con el arte, las devociones, las procesiones, fiestas y celebraciones

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

litúrgicas, un vigoroso instrumento en el proceso de comunicación de la Iglesia Católica de la Contrarreforma. La alta frecuencia del sermón y el amplio auditorio, con el que cuenta, otorgan a la predicación una relevancia primordial en el fenómeno de transmisión ideológico-doctrinal de la época (p. 423).

Entre las medidas que propuso el Concilio de Trento, se encontraba la reforma de la predicación en tres líneas: 1) corregir sus vicios, 2) hacerla más sencilla y frecuente («domingos y festivos y más frecuentemente en Adviento y Cuaresma»), y 3) formar a los predicadores (p. 35). Aunque Núñez Beltrán (2000) advierte que, en España, la reforma de la predicación se produjo antes incluso, promovida por los cardenales Cisneros y Talavera (p. 35).

La época dorada de la predicación en España tuvo lugar durante todo el siglo XVI y la primera mitad del XVII (p. 35). Acerca de su objetivo, dice Núñez Beltrán (2000) que éste era

la gloria de Dios y el bien de las almas. Esto es, atraer a los hombres al camino de la virtud y al conocimiento de las cosas divinas (...). Sin embargo, el objetivo prioritario y real, consecuente con la instrucción cristiana, será mover a la devoción y virtud e incluso, si es preciso, abatir las voluntades reacias a la vida y moral cristiana, convirtiéndose de este modo en instrumento de justificación (pp. 35–36).

Para conseguirlo, el predicador tenía una triple misión ante sí, que era «enseñar (*docere*), deleitar (*delectare*) y conmover (*movere*)» (Cerdán, 1988, p. 61).

Enseñar popularmente siendo conscientes del grado cultural de la masa a la que se dirige. Deleitar porque es preciso no aburrir y hacer huir, sino atraer para llevar a cabo el tercer cometido: mover, que es el objetivo central que persigue (Núñez Beltrán, 2000, p. 37).

En sus sermones, los predicadores utilizaban la palabra para llegar al pueblo, pero Núñez Beltrán (2000) recuerda «el carácter sensorial e irracional del barroco», de modo que los predicadores intentaban «no tanto convencer con la lógica del razonamiento sino a través de los sentidos» (p. 42). Sobre esto, menciona los trabajos de Emilio Orozco

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Díaz, entre los que destaca su comparación de la predicación con el teatro¹⁶⁹, pues «en ambos eventos sus actores manejan hábilmente los medios sensitivos y los resortes psicológicos» (p. 42). Pero la *teatralización del templo* de la que habla Orozco (1980) no se limitaba, como podría parecernos en un primer momento, a la *actuación* del predicador, sino que también tenía que ver con el espacio donde se desarrollaba el sermón, pues se convertía en parte del mensaje que se quería transmitir. Entiende Orozco (1980) que esta teatralización «se impone en la arquitectura –y en la función religiosa– del siglo XVII y se intensifica progresivamente hasta adentrarnos en el siglo XVIII» (p. 171) y que se producía

de una parte como fenómeno sicosociológico de época, pero también unido a ello, como inevitable consecuencia de las disposiciones de Trento (...). Así, el templo se concibe con sentido paralelo a la escena para cumplir, *a lo divino*, la función social que en lo mundano realiza el teatro (p. 171).

La propia disposición interna del templo conseguía que éste se asemejase a un escenario, pues, «a lo largo de la nave, tribunas, balconadas y coro refuerzan la analogía con el ambiente del recinto teatral» (p. 171).

En el poder persuasivo de la predicación no sólo influía la calidad del sermón y la capacidad del orador para transmitir, sino que también entraban en juego otros factores:

el envolvente arquitectónico, unido a la ornamentación, la música, e incluso a los aromas, hace que el templo en su conjunto, y de ello es consciente el orador sagrado, encarne una escenografía didáctica que él utiliza en sus prédicas intentando que la sensación que produce fuerce un estado anímico que favorezca la consecución de su objetivo final: mover conductas (Núñez Beltrán, 2000, p. 47).

Y para mover a la audiencia, nada mejor que el *atrezo*, como si de una obra teatral se tratase. La propia decoración del templo formaba parte del sermón *audiovisual* del predicador, pues éste se valía de los elementos que lo rodeaban para que los feligreses entendieran de manera más didáctica sus palabras, por ejemplo, señalando las esculturas

¹⁶⁹ Véase Orozco Díaz, 1980.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

y las pinturas que allí había en las que se relataba algo relacionado con su sermón¹⁷⁰. Así,

lo que los fieles contemplaban en retablos, imágenes y pinturas ilusionistas en bóvedas y cúpulas, eran al mismo tiempo reforzado por lo que estaban escuchando: los ojos y la imaginación estimulada por las palabras arrastraban hacia mundos que le sacaban de sí como la función teatral (Orozco Díaz, 1980, p. 172).

Pero, según José Ramos Domingo (1997), «a lo que más recurrieron nuestros predicadores en el fragor de su acción oratoria fue al empleo en medio del sermón de crucifijos» (p. 281), algo recomendado por los propios religiosos porque movía a los fieles, como relata fray Juan Bautista de Madrigal en su *Homiliario Evangélico* (1602): «se hace mucho fruto y se derraman muchas lágrimas (...). El final del predicador ha de ser mover el auditorio y aprovecharle» (Fray Juan Bautista de Madrigal en Ramos Domingo, 1997, p. 282).

A estas sensaciones producidas por todo lo que rodeaba al sermón, hay que añadir que «se utiliza en este tiempo la reflexión imaginativo-sensitiva sobre los tormentos de la Pasión de Cristo, los sufrimientos del infierno, la consideración del cuerpo muerto, etc. actuando como envolvente sensual del mensaje que conmueve el espíritu del individuo» (Núñez Beltrán, 2000, p. 47).

Fernando Negredo del Cerro (1995) señala algo que no debemos dejar pasar por alto para comprender el impacto que un sermón podía tener: el momento en el que la prédica se producía dentro de la misa

era el único momento en que los asistentes escuchaban su propia lengua¹⁷¹ y por tanto entendían con mucho menor esfuerzo lo que se les proponía, a la vez que identificaban claramente a su interlocutor, ya que el resto de la ceremonia tan sólo divisaban al sacerdote oficiante de espaldas (p. 57).

¹⁷⁰ Orozco (1980) ofrece un llamativo ejemplo del uso del *atrezo*: el retablo de la iglesia de los jesuitas de Granada cambiaba sus paneles según el tiempo litúrgico, además de que «su inmenso tabernáculo central en el mismo momento de la celebración religiosa eucarística, podía girar y ofrecer a la adoración de los fieles en iluminada visión apoteósica, una gran custodia de madera dorada con la Sagrada Forma» (p. 173).

¹⁷¹ Las misas se decían en latín.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Normalmente, el sermón partía de la narración de situaciones negativas para ir de manera progresiva ascendiendo hasta llegar a las bondades del catolicismo. Esta tensión creada por las palabras del orador facilitaba la conclusión de la predicación en el punto más alto del discurso, que solía acabar con la «exhortación al cambio de vida para participar de la gloria divina» (Núñez Beltrán, 2000, p. 49).

Resulta complejo evaluar con precisión si los sermones influyeron en la medida y la dirección deseada sobre los receptores, pero algunos autores aventuran conclusiones, que no siempre coinciden. De este modo, mientras que Pedro Gan Giménez (1989) se pregunta cuál era el efecto de los sermones, respondiéndose, en parte, al puntualizar que quienes los escuchaban eran «mayoritariamente iletrados» y su «conciencia virgen quedaba casi totalmente entregada a las artes teológicas y retóricas del predicador» (p. 114); Núñez Beltrán (2000) relativiza la influencia de las predicaciones: a diferencia de lo que se puede pensar, según él, no «marcan profundamente a la gente del siglo diecisiete», pues, «a pesar de que la masa popular, en especial las mujeres, acuden asiduamente al templo, ello es un aspecto más de su vida» (p. 49).

Pero la predicación no se limitaba a los sermones habituales de la liturgia o los motivados por acontecimientos especiales (una festividad, la celebración de un auto de fe inquisitorial, etc.), sino que, además, otros *textos* podían ser objeto de prédica: nos referimos a los edictos de fe y los anatemas.

La Inquisición comunicaba a la población, a través de unos textos llamados edictos de fe¹⁷², cuáles eran las herejías y cómo se manifestaban. Los edictos se leían públicamente e imprimían para su común conocimiento [*anexo 44*], ya que su objetivo era que los habitantes del distrito inquisitorial delatasen a los herejes ante el Santo Oficio, «fopena de excomunion» (*Nos los inquisidores*, s. a., f. 4v)¹⁷³, en un plazo que fijaba el texto (normalmente, seis días), creando así espías y chivatos:

Mandamos dar, y dimos la prefente para vos, y cada vno de vos en la dicha razon, para que fí fupieredes, ò entendieredes, ò huuieredes vifto, ò oydo dezir, que alguna, ò

¹⁷² Para conocer más en profundidad los edictos de fe, sus orígenes, evolución histórica y estructura, véase Villa Calleja, 1993.

¹⁷³ El edicto que hemos encontrado carece de cualquier dato en cuanto a fecha, ciudad, inquisidor o impresor, aunque, por las herejías de las que trata, bien puede ser del siglo XVII. Para referenciar este texto, recurrimos a sus primeras palabras, «Nos los inquisidores», como título del edicto.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

algunas perfonas, viuos, prefentes, ò aufentos, ò difuntos, ayan hecho, ò dicho, ò creydo algunas opiniones, ò palabras hereticas, fofpechofas, erroneas, temerarias, malfonantes, efandalofas, ò blasfemia heretical, contra Dios Nuestro Señor, y fu Santa Fè Catolica, y contra lo que tiene, predica y enseña nuestra Santa Madre Yglefia Romana, lo digays y manifesteys ante Nos (f. 1r).

Este llamamiento a la delación no era exclusivo de los edictos de fe, pues mediante los sermones también se impulsaba a la gente a denunciar a quienes fuesen en contra de la Iglesia católica. Para Manuela Águeda García-Garrido (2006),

la doctrina de la que se sirven los pulpitos para justificar esta delación después de Trento está impregnada de elementos que sirven para ensalzar los valores del perfecto cristiano, para humanizarlo e integrarlo socialmente en la comunidad cívica a la que pertenece por su propia humanidad, así como establecen toda nueva descalificación del prójimo (p. 141).

Esto lo podemos comprobar en el sermón predicado¹⁷⁴ por Alonso Pérez de Villalba (canónigo de Antequera y comisario de la Inquisición) para anunciar la visita del Santo Oficio a Antequera en 1620, texto en el que se deja clara la existencia de dos bandos, el de los católicos y el de los herejes, y que éste último debía ser descubierto y eliminado. Pero, para ello, ambos tenían que ser conocidos: «es necesario saber quién es la Iglesia y quién son los hereges, para que se vea el daño y se procure el remedio» (Pérez de Villalba en García-Garrido, 2006, p. 142). Para ello, se hace un llamamiento a los buenos católicos: «en pie, firmes, como animosos soldados, no se duerma nadie, que ay enemigos» (Pérez de Villalba en García-Garrido, 2006, p. 142). Una vez detectados, debían ser apartados hasta *curarse* (si podían) para no contagiar la herejía:

Esté apartado el hereje y notado para que todos le eviten, tenga el vestido diviso el hereje scimático que pretende dividir la vnidad de la Fee. Tenga la cabeça descubierta quien perdió la corona (...) tápenle la boca al blasfemo, póngale silencio, una mordaça, y todo el tiempo que estuviere leproso, salga de entre las demás (Pérez de Villalba en García-Garrido, 2006, p. 153).

¹⁷⁴ No se sabe con certeza dónde tuvo lugar, pues en la versión impresa del sermón, conservada en la Universidad de Sevilla, no figura ese dato. García-Garrido (2006) deduce que fue en la propia localidad de Antequera (p. 140, nota 3).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Volviendo al edicto de fe, su publicación pasó de ser una ceremonia sencilla a adquirir «con el tiempo cada vez mayor solemnidad, como sucede con otras ceremonias de la Inquisición», especialmente en las ciudades que eran sede de un tribunal (González de Caldas, 2004, p. 231). Henry Charles Lea (1983a) cuenta lo siguiente sobre los edictos de fe en la Sevilla del siglo XVII:

En la tarde del sábado anterior al segundo domingo de Pascua los familiares se reunían montados a caballo en el castillo de Triana donde formaban una procesión con tambores y trompetas y el pregonero de la ciudad, para dar escolta al alguacil mayor y a uno de los secretarios de la Inquisición. Recorrían la ciudad deteniéndose en ocho puntos principales, para publicar la proclamación y ordenar que no hubiera sermones en otras iglesias en los días de su publicación y la de los anatemas. Luego, en esos domingos se organizaban otras procesiones que recibían a los inquisidores a las puertas de la Catedral y de San Salvador, templos designados para las ceremonias. Dentro y en el momento oportuno el secretario subía al púlpito y leía el Edicto, seguía el sermón y continuaba la misa (p. 710).

Pasado el plazo establecido en el edicto de fe para efectuar las denuncias ante la Inquisición, «en el mismo templo donde se promulgó el edicto» (González de Caldas, 2004, p. 232), se celebraba la lectura del anatema, que no era ni más ni menos que una maldición¹⁷⁵ y la amenaza de excomunión contra quienes no cumplieren lo ordenado por la Inquisición en el edicto y guardasen silencio sobre lo que sabían. Así, el anatema maldecía al *otro*, condenaba al diferente, que quedaba señalado en el imaginario social como lo contrario a lo que todo católico debía ser, y provocaba miedo a ser estigmatizado.

Para González de Caldas (2008) «esta sobrecogedora carta dirigía toda su violencia a inculcar y hacer aceptar, sin vacilación, la doctrina, la norma de conducta declarada ortodoxa» (p. 227). Cuenta Francisco Bethencourt (1997) que la difusión del anatema por parte del Santo Oficio español era una práctica que no está documentada antes del siglo XVII (p. 228). La ceremonia de lectura del anatema, anunciada el día anterior, constituía un auténtico espectáculo¹⁷⁶: en mitad de la misa, el sacerdote y otros

¹⁷⁵ Véase González de Caldas, 2004, p. 232.

¹⁷⁶ Según Bejarano Pellicer (2014a), en el Archivo de la Catedral de Sevilla (ACS), sección III liturgia, 53º libro de ceremonias, cuaderno 19, se conserva un manuscrito anónimo de 1652 que recoge el

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

religiosos marchaban hasta el altar mayor caminando detrás de una cruz cubierta de tela negra, portando velas encendidas y cantando en voz baja el *Kyrie eleison* ('Señor, ten piedad'). Una vez frente al altar, y tras pronunciar el salmo *Deus laudem meam me tacueris* sin el *Gloria Patri*, la antífona *Media vita in morte sumus* y el versículo *Revelabunt coeli iniquitatem Iudae* (pp. 228–229), llegaba el momento de la maldición, que solía ser de este tipo:

Que la maldición de Dios Todopoderoso y de la gloriosa Santa Virgen María, de los Bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo, y de todos los santos del Cielo venga sobre vosotros y cada uno de vosotros, tal como todas las plagas de Egipto y las maldiciones que cayeron sobre el faraón y su pueblo, pues no habéis obedecido los mandamientos divinos. Y que seáis sometidos a las mismas sentencias que flagelaron Sodoma y Gomorra (...). Y que seáis malditos en vuestro comer, beber, velar, dormir, levantar, andar, vivir y morir. Endureceos en vuestro pecado con el demonio, siempre a vuestra derecha, hasta el Juicio Final, donde seréis condenados. Que vuestros días sean cortos y penosos (...). Que vuestros hijos sean huérfanos y caigan en la necesidad, expulsados de vuestras casas quemadas. Que toda la gente os deteste, sin piedad de vosotros y de vuestros negocios. Que vuestra maldad permanezca en la memoria de todos (...). Que seáis malditos con todas las maldiciones del Antiguo y del Nuevo Testamento, malditos con Lucifer, Judas y todos los diablos de los Infiernos, que ellos sean vuestros señores y vuestra compañía. Amén (p. 230).

Tras la maldición, mientras las campanas tocaban en señal de luto, el sacerdote y los religiosos apagaban las velas en el agua, diciendo algo parecido a esto: «así como las velas mueren en esta agua, mueran también las almas de los rebeldes contumaces, que sean lanzados a los infiernos» (p. 229).

Volveremos a hablar de los edictos de fe en el siguiente apartado sobre la comunicación escrita, y también en el capítulo sobre el auto de fe general celebrado en Sevilla el 30 de noviembre de 1624.

ceremonial del anatema en la catedral de Sevilla, titulado *Forma que se guarda en esta sancta yglesia de Sevilla, en las ceremonias de la Semana Sancta y otras cosas* (...).

4.3. LA ESCRITURA AL SERVICIO DE LA LUCHA CONTRA LA HEREJÍA

Los mensajes de la monarquía, la Iglesia católica y la Inquisición españolas también se difundían a través de la palabra escrita. Documentos como las relaciones de sucesos, las gacetas, las relaciones de autos inquisitoriales, los sermones y los edictos de fe impresos servían, como en el caso de los otros canales ya vistos, para construir y reforzar *el nosotros y los otros*. Mientras que en las relaciones de sucesos y los sermones era frecuente que ambos *bandos* apareciesen para potenciar las bondades de los primeros y las maldades de los segundos, los edictos de fe eran textos en los que sólo se mencionaba a los herejes, pues, como ya hemos adelantado, eran catálogos para identificarlos y, por tanto, poder denunciarlos ante el Santo Oficio. Igualmente, las relaciones de autos de fe, de las que hablaremos en el capítulo 5, trataban fundamentalmente de *los otros*, al ser relaciones de los condenados cuyas sentencias se habían leído en esos autos.

En palabras de Clara Bejarano (2010), en la Edad Moderna, con la imprenta, «se produjo una gran revolución en cuanto a los medios de comunicación como jamás había tenido lugar desde la invención de la escritura en los albores de la civilización» (s. p.). Para Alejandro Pizarroso (1993), «sin la imprenta, el Estado Moderno, que se basa en gran medida en su aparato de propaganda política, hubiera carecido de un medio fundamental para su consolidación» (p. 76). En esta línea, apunta Carmen Espejo (2000b) que «la imprenta ayudó a la construcción del Estado Moderno porque, por su capacidad *natural* para propagar ideas, ayudó a la propagación de los nuevos conceptos, es decir, hizo, como consecuencia previsible de su naturaleza técnica, propaganda de los nuevos ideales» (pp. 9–10).

Los primeros impresores conocidos en Sevilla fueron Antonio Martínez, Bartolomé Segura y Alfonso del Puerto, tres socios a quienes se atribuye la impresión de la denominada *Bula de Guinea*, una bula de indulgencias publicada hacia 1472–1473. Pero la primera obra impresa en la ciudad con una fecha confirmada es el *Repertorium* de Díaz de Montalvo, en 1477 (Maillard Álvarez y Rueda Ramírez, 2008, p. 14).

Podemos afirmar que fue la primera mitad del siglo XVI la época de mayor esplendor para las imprentas sevillanas, al menos en lo que a la producción de libros se refiere: al éxito que tenían los textos en la ciudad hay que sumar la demanda que llegaba

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

desde otros puntos, como América. Es en este siglo cuando encontramos a la familia alemana Cromberger, cuya saga de impresores comenzó en Sevilla con Jacobo, a quienes siguieron su hijo Juan y su nieto Jácome. Fue Juan Cromberger quien, a través de su empleado Juan Pablos, llevó la imprenta a América (p. 15).

A partir de la segunda mitad del XVI, Sevilla perdió «su puesto como principal centro productor del libro en la Península» (p. 16). Natalia Maillard y Pedro Rueda (2008) apuntan como posibles motivos la falta de dinero para invertir, la peor calidad del papel, la censura y el gran número de impresores (p. 16). Esta crisis fue aprovechada para reconducir la producción «hacia el público local y los productos baratos» (Espejo Cala, 2008a, p. 26), entre los que encontramos las relaciones de sucesos, logrando «convertir en fortaleza esta debilidad, y hacer de las relaciones de sucesos una verdadera especialidad del mercado de la imprenta hispalense» (p. 26). Fueron precisamente estos textos baratos y populares los que mejor difundieron el imaginario social del siglo XVII.

4.3.1. Las relaciones de sucesos y las gacetas

Las relaciones de sucesos son textos cuyos primeros ejemplares conocidos datan de la década de 1470, «proliferaron a partir de la implantación de la imprenta por toda Europa y fueron editados y vendidos en grandes cantidades durante toda la Edad Moderna entre amplios sectores de la población, gracias a su bajo precio» (Espejo Cala, 2002, p. 157). En España, el género se consolidó en el siglo XVII (Sáiz, 1983, p. 37), aunque las relaciones ya eran populares en la centuria anterior, cuando Sevilla, gracias a que era puerto comercial, se había erigido como el centro productivo más importante de España, (p. 35), primacía que mantuvo hasta la década de 1610 (Espejo Cala, 2008a, p. 26). Sevilla «fue un nudo de comunicaciones clave en el mundo moderno y al igual que otras ciudades que generaban y consumían noticias contó con numerosas imprentas que publicaron relaciones» (Maillard Álvarez y Rueda Ramírez, 2008, p. 13). No sólo se trataba de textos originales, sino también de reimpresiones y versiones de relaciones procedentes de otras ciudades españolas e incluso europeas (p. 13). Durante el siglo XVII, la historia de la imprenta sevillana está protagonizada por hombres como Luis Estupiñán¹⁷⁷, Simón Fajardo¹⁷⁸, Francisco de Lyra¹⁷⁹, Juan Serrano de Vargas¹⁸⁰, Juan

¹⁷⁷ Véase Escudero y Perosso, 1999, pp. 38–39.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

de Cabrera¹⁸¹ o Juan Gómez de Blas¹⁸², de cuyas prensas salieron muchas de las relaciones que han llegado hasta nuestros días, entre ellas algunas relaciones de autos de fe.

Aunque no hay unanimidad entre los expertos a la hora de definir el género de las relaciones de sucesos¹⁸³, para Carmen Espejo (2002), los tres requisitos que debían cumplir eran estar impresas, tener intención informativa y una extensión breve, «ajustada al pliego suelto» (p. 159). Por lo tanto, de manera general, podemos decir que las relaciones de sucesos eran textos que contenían el relato de una noticia, impresos en un pliego suelto (cuatro páginas) en formato entre la cuartilla y el folio. La primera página de la relación solía ir encabezada por un título que resumía el contenido y, a veces, incluía un grabado. Entre los temas de las relaciones abundan las *noticias* (no siempre ciertas) sobre guerras, hechos sensacionalistas y sobrenaturales, milagros, acontecimientos ocurridos en otros Estados, etc. Para Patrick Bégrand (2008), las relaciones no estaban pensadas sólo para ser consumidas individualmente, sino que estaban hechas

también para su lectura pública, se dirigen a un auditorio poco culto y, mutatis mutandis, desempeñan el papel atrayente de cualquier publicación sensacionalista que se complace en dar detalles cuya repugnancia sirve para satisfacer e incentivar la imaginación de un público poco exigente en el plano cultural. Esa estrategia discursiva se inscribe en una finalidad de propaganda en la cual la caricatura y el exceso son fundamentales (p. 30).

Dado el carácter noticioso de las relaciones de sucesos, podemos entenderlas como textos paleoperiodísticos, pues eran la *prensa* de la época, el «primer género del periodismo impreso» (Espejo Cala, 2008a, p. 26). Pero, además, debido a las condiciones legales para publicar, podemos decir que eran prensa *oficial*, o cuando menos *paraoficial*. Sobre este asunto, cuenta Jesús Timoteo Álvarez (1991) que,

¹⁷⁸ Véase Escudero y Perosso, 1999, pp. 40–41.

¹⁷⁹ Véase Escudero y Perosso, 1999, p. 40.

¹⁸⁰ Véase Espejo Cala, 2008b, pp. 38–42.

¹⁸¹ Véase Escudero y Perosso, 1999, pp. 41–42.

¹⁸² Véase Escudero y Perosso, 1999, p. 42 y Espejo Cala, 2008b, pp. 43–46.

¹⁸³ Véase Espejo Cala, 2002, pp. 157–159.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

en el primer tercio del siglo XVII, el poder público va a pasar de la simple vigilancia o control lejano sobre las publicaciones, de lo que denominábamos fase defensiva, a la ofensiva, a la utilización de aquéllas que consideraban más útiles, creando todo un aparato de orientación de la opinión pública (pp. 69–70).

Esa deliberada intencionalidad del poder respecto a lo que se publicaba lleva a José María Perceval (2003) a la siguiente reflexión, que nos parece aplicable tanto a las relaciones de sucesos como a las gacetas:

la noticia no es un producto neutral, ni su tratamiento es inocente, ni su difusión es accidental. La planificación comienza desde el momento en que encontramos especialistas autoproclamados de la noticia, que excluyen a otros de la capacidad de informar, que seleccionan ciertos acontecimientos únicamente válidos para ser convertidos en noticia, y que eligen géneros y formas determinadas para transmitir esta información (p. 549).

Marta Galiñanes Gallén (2009), con motivo de una investigación sobre las estrategias retóricas utilizadas en relaciones de sucesos¹⁸⁴ para «conformar, consolidar, alterar o dar cohesión al sistema dominante» (p. 112), afirma que estos textos

encierran un carácter propagandístico con el que se pretende atraer al público, en cierto modo, adoctrinarlo, para que comparta la ideología oficial. Es necesario insistir en ciertas ideas, difundir unas creencias que consoliden el poder establecido y que garanticen un control conceptual (p. 104).

De este modo, los receptores, no sabemos si conscientes de ello, eran *seducidos* por las relaciones de sucesos y, bajo la apariencia de una *inocente noticia*, recibían y, probablemente, interiorizaban el imaginario oficial, la visión ortodoxa del mundo que les rodeaba. Pero, además, estos textos paleoperiodísticos

se revelan como un interesante sistema al servicio de la propaganda política puesto que reúnen las posibilidades de difusión-permanencia del acontecimiento o la ceremonia cuyo relato se convierte en la prolongación del referente y es capaz de llegar a más

¹⁸⁴ Se trata de un estudio de las relaciones de sucesos conservadas en la biblioteca de la Universidad de Cagliari (Italia).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

numeroso público que el privilegiado que pudo ser testigo o espectador del acto. Añade otra cualidad a la única e irrepetible de la representación original: cada lectura de la relación, individual o en grupo divulga y recupera, de manera simbólica, la actualidad del acontecimiento. La lectura permite revivir, y perpetúa, la pasión ante un acto de la justicia (que no es siempre un acto de Justicia), la emoción religiosa o el letargo que tantas veces viene a ser la razón de la fiesta (González Fandos, 2008, pp. 56–57).

En cuanto a las gacetas, su origen en España lo encontramos en 1661, en Madrid, gracias a Juan José de Austria, bastardo del rey Felipe IV, y al editor Francisco Fabro Bremundan, quienes crearon la *Gazeta Nueva*¹⁸⁵. Para Alfonso Braojos (1999), las gacetas fueron «los primeros documentos auténticamente periodísticos de la historia» (p. 23). De ellas dice este autor que estaban

sujetas al menos en intención a un tiempo fijo, haciendo las veces de una prensa oficial u oficiosa, al publicarse sólo con licencia o en régimen de privilegio bajo el consentimiento de las autoridades, fruto de uno o dos hombres a lo máximo, de acuerdo con la tradicional fisonomía de los “avisos”, en formato cuarto, vendidas en imprentas o voceadas por las calles y sin duración estable según los casos (p. 24).

Para María Dolores Sáiz (1983), las características del género de la gaceta eran «la periodicidad, la continuidad, la ampliación y diversificación de los contenidos, y un claro propósito de divulgación de las noticias» (p. 43). Así, por ejemplo, podemos encontrar noticias internacionales, como una conjura contra el rey Carlos II de Inglaterra (Paredes, 1663), o noticias más locales, como la celebración de un auto de fe general en Llerena (Paredes, 1662).

A partir de la publicación madrileña, se imprimieron réplicas en otras ciudades, como la *Gazeta Nueva*, editada en Sevilla por el impresor Juan Gómez de Blas, la copia «más notable y conocida» (Espejo Cala, 2008b, p. 43). Gómez de Blas reeditaba en Sevilla la gaceta de Bremundan, pero incorporando noticias locales y otras «distintas a las contenidas en los números respectivos de la madrileña. El editor parece haber tenido desde el primer momento la intención de crear un producto específicamente adaptado al

¹⁸⁵ Hubo intentos anteriores de gacetas en España, pero ésta fue la que supuso «la culminación del género» (Sáiz, 1983, p. 46). Para conocer el contexto en el que nació esta publicación madrileña, véase Sáiz, 1983, pp. 47–51.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

público local» (pp. 44–45). Y un producto completo, añadimos nosotros, pues incluía «noticias de política española, noticias de política extranjera, noticias religiosas locales, noticias generales de Sevilla o poblaciones próximas¹⁸⁶» (Eulogio Varela Hervias en Sáiz, 1983, p. 61). Cuando entre 1662 y 1667 la *Gazeta* de Madrid dejó de publicarse, Juan Gómez de Blas continuó con la edición sevillana (Espejo Cala, 2008b, p. 45). A partir de 1667, la *Gazeta Nueva* sevillana pasó a manos del hijo de Juan Gómez de Blas, Juan Francisco Gómez de Blas, quien, en 1675, cambió el nombre de la publicación por el de *Gaceta General* y parece que dejó de imprimirse ese mismo año (p. 46).

De entre todos los canales estudiados, es en las relaciones de sucesos españolas del siglo XVII donde hemos encontrado más claramente la exaltación del *nosotros* y la difusión y demonización de *los otros*, por ello vamos a tratar más en profundidad estos textos. Eva Belén Carro Carbajal (2008) destaca el papel de esta literatura popular para estos fines, igual que lo tuvo el arte:

después de Trento, la imagen y la imaginación contribuyeron a instruir, es decir, comunicar la verdad dogmática al pueblo; convencer o excitar a adorar y a amar a Dios y practicar la piedad, es decir, persuadir, presentado todo de la manera más sencilla posible, en un tono directo y coloquial. Bien sabemos que la literatura de cordel sirvió y ayudó sobremanera a estos fines (p. 62).

Henry Ettinghausen (2006) entiende que los mensajes de esta prensa

podrían reducirse a uno solo: el triunfo del Bien (España, el catolicismo, la virtud) sobre el Mal (los enemigos de España, el Islam, el judaísmo, el protestantismo y los vicios). Las ‘historias’ noticiables más sensacionalistas utilizan personajes con los que se pueda identificar el lector (u oyente)¹⁸⁷ de a pie: personajes arquetípicos, o quizás, mejor dicho, ‘estereotípicos’. Son protagonistas de tramas dramáticas en las que el Bien, con la ayuda de Dios, triunfa sobre el Mal (p. 20).

¹⁸⁶ Véase Gómez de Blas, 1661.

¹⁸⁷ Ettinghausen (2006) habla de oyentes porque, como ya comentamos, las relaciones se podían consumir «a través de la lectura colectiva pero oralizada a partir del soporte impreso» (Espejo Cala, 2009, p. 75).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Por un lado, encontramos relaciones que podemos decir que están protagonizadas por el catolicismo, pues tratan sobre «vidas de santos, relatos de milagros, exaltación mariana, victorias militares interpretadas como triunfos de la fe católica, etc.» (Civil, 2008, p. 100). Pierre Civil (2008) señala que este tipo de relaciones religiosas ganaron peso a partir de mediados del siglo XVI (p. 100). Y, por otro lado, tenemos relaciones en las que el protagonista es el enemigo, *el otro*, aunque haya presencia del *nosotros*, bien como su víctima, bien como su verdugo. De alguna forma, estas relaciones contribuían a la construcción de un imaginario en blanco y negro que, una vez interiorizado, *justificaba* el castigo al hereje, que era así *normalizado* socialmente.

4.3.1.1. El catolicismo como protagonista de las relaciones

Dentro de las relaciones de sucesos protagonizadas por los católicos, en el siglo XVII era frecuente encontrar casos ocurridos en el mar en los que se relataba la intervención milagrosa de la Virgen María (en cualquiera de sus advocaciones), salvando de algún peligro a los protagonistas (pescadores, comerciantes, soldados, galeotes, etc.). En estos textos, el peligro no siempre era provocado por la naturaleza (como una tempestad o un temporal), sino que también podía ser un *peligro religioso*, pues muchos de estos hechos sucedían en el Mediterráneo, mar donde los católicos podían tener fácilmente problemas por la presencia musulmana. En estos casos, los sucesos se interpretan como una «confrontación político-religiosa» (Crémoux, 2008, p. 117), pues el turco o el moro no eran sólo enemigos religiosos, sino también políticos.

Cuando los peligros en el mar eran los habituales, derivados de la naturaleza, los relatos no inciden mucho en ello, no dan demasiados detalles porque este tipo de relaciones son más bien una excusa «para subrayar el poder protector de María» (p. 118). Pero cuando la Virgen protege de los enemigos, la lucha con *el otro*

aparece en todos sus aspectos, incluso los más prosaicos, y puede a veces revelar dimensiones concretas muy poco heroicas (...). Aun en las relaciones que dan más detalles sobre los combates, y describen el mar como un verdadero campo de batalla, el relato llega a ser más técnico que heroico (p. 118).

Para Françoise Crémoux (2008), estas relaciones de milagros marítimos «están destinadas, ante todo, a alimentar la devoción de los fieles hacia la Virgen María, a

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

través de lecturas públicas y difusión manuscrita» (p. 119), lo cual creemos que se confirma si tenemos en cuenta que, en muchas ocasiones, este tipo de relaciones se imprimieron por encargo de los santuarios con vírgenes de una determinada advocación¹⁸⁸. En las antologías del XVII, a diferencia de lo que ocurría en las publicadas en la centuria anterior, el peligro religioso toma gran protagonismo:

se desplaza el interés hasta relaciones de milagros marítimos que tocan terrenos más decididamente militantes, desde el punto de vista católico (...). Lo que importa aquí es dramatizar más una situación relativamente sencilla, inscribiendo la intervención milagrosa en una especie de guerra santa que reivindica el Mediterráneo como un espacio ante todo católico (p. 121).

Esto mismo ocurría cuando las relaciones no aparecían en compilaciones como las ya mencionadas, sino que llegaban a la imprenta como pliegos sueltos (p. 123): interesaban más los relatos más *sensacionalistas*, sobre cautivos, renegados, martirios y asesinatos. En esta clase de relatos, la Virgen salvaba del martirio a cristianos cautivos o a moros renegados, aunque María también podía intervenir «para obtener su contrición y así asegurarles una buena muerte cristiana» (p. 124). En estas relaciones, la figura del mar

representa la frontera de la fe que separa los dos bandos, al mismo tiempo es un espacio permeable que permite el paso de un lado geográfico y espiritual a otro, autorizando así la metamorfosis identitaria. Desde este punto de vista, hay que apuntar que siempre son los «malos» cristianos pero los turcos «buenos» que pasan voluntariamente al otro lado (p. 125).

En algunos relatos milagrosos, donde se recrea la guerra santa entre católicos y musulmanes, «el carácter ineludible de la victoria cristiana se ve reforzado por una especie de contaminación sistemática de los campos según la cual lo religioso sustituye a lo militar», porque quienes luchan son religiosos o se trata de la propia Virgen (p. 129). Françoise Crémoux (2008) señala algo relevante para nuestro análisis, y es que a menudo

¹⁸⁸ Sobre esta práctica, Crémoux (2008, p. 120) destaca en el siglo XVII las antologías impresas por el santuario de Atocha (1604), de Valvanera (1610), del Pilar (1654) o de la Oliva (1676).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

una imagen de la Virgen está presente en el barco, y desempeña un papel de intermediario privilegiado para obtener un favor divino; se revela en ello todo el peso de una propaganda post-tridentina que promueve la utilización de las imágenes en las prácticas devocionales, y que utiliza de manera omnipresente el soporte iconográfico para la enseñanza de la religión (p. 129).

Sobre las relaciones marianas de milagros marítimos, concluye Françoise Crémoux (2008) que

cuando los autores y editores de pliegos se apoderan del género, es ante todo, como era de esperar, para hacerse eco de una voluntad propagandística y eminentemente ideológica. Tal voluntad es primera y omnipresente en cualquier pliego donde aparezca el Mediterráneo como espacio, decorado o motivo. En estos últimos textos, el mar se ha convertido definitivamente en un espacio meramente simbólico, y parece reducirse a un papel de teatro estilizado para la tan esencial e interminable guerra religiosa entre cristianos y musulmanes (pp. 129–130).

Las relaciones protagonizadas por el catolicismo dejaban patente que ésa era la única religión verdadera y que en la *guerra* contra *los otros*, eran los católicos quienes merecían la victoria y, para ello, contaban con la ayuda de los santos o de la Virgen.

4.3.1.2. El *otro* como protagonista de las relaciones de sucesos

Si en la actualidad podría decirse que, a menudo, construimos la imagen de los habitantes de un lugar partiendo de los medios de comunicación, la literatura o el cine, en el siglo XVII los españoles *conocían* a los ingleses, franceses, alemanes, holandeses o turcos gracias a las relaciones y, ya mediado el siglo, también a las gacetas, instrumentos de gran relevancia en la construcción del imaginario hegemónico de los españoles de aquella centuria:

En su conjunto, [las relaciones] representan la imagen del mundo que al poder le pareció interesante imprimir en la mente colectiva de sus súbditos. Por eso, esa prensa primitiva (...) rebosa de ideología. Todas las relaciones –y, por supuesto, las relaciones como género–, encierran mensajes más o menos explícitos acerca de conductas consideradas como altamente reprobables, o bien encomiables, y acerca de la supuesta

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

esencia de individuos y colectividades. Desde luego, esos mensajes afectan hasta la imagen de naciones enteras, de manera que (...) contribuyeron poderosamente a conseguir que el solo nombre de un país, o de un pueblo, encerrase un conglomerado bien definido de asociaciones positivas, o (en su caso) negativas (Ettinghausen, 2009, p. 159).

A propósito de las relaciones de sucesos de tema milagroso, Patrick Bégrand (2009b) diferencia dos clases de alteridad. Él entiende que este tipo de relaciones

enfocan una alteridad representada por las numerosas formas de heterodoxia, se inscriben en la propaganda tridentina de la Contrarreforma, en dos terrenos que se reúnen, la alteridad intemporal y la alteridad contextualizada, dependiendo ésta de las tensiones externas que España mantiene con tal o cual nación europea (p. 139).

En cuanto a *los otros* contextuales o puntuales, éstos son «los oponentes (en el sentido narratológico de la palabra) de la fe, enemigos del catolicismo cuyo hierro de lanza es la España de los Austrias» (p. 139). Por su parte, *los otros* intemporales son «irrespetuosos con el dogma, los mandamientos o los valores de la moral cristiana. Los enemigos contextuales son oponentes por definición ya que su fe es, a los ojos de la Contrarreforma, la fe del error» (p. 139). Para Bégrand (2009b), estas «figuras de alteridad se inscriben en la finalidad ideológica que debe abocar a la demostración de la superioridad del catolicismo en las otras confesiones» (p. 140) y, si aparecen en relaciones de tipo milagroso, también sirven para poner en relieve «el culto a los santos y a las imágenes» (p. 140). Bégrand (2009b) concluye que estos textos

practican la pedagogía del horror y del miedo a lo largo del siglo diecisiete y más todavía en el último reinado de los Austrias. Las relaciones que desarrollan estos casos de desvío ideológico o comportamental se inscriben evidentemente en una estrategia de persuasión de la potencia del dios católico que resuelve los casos de alteridad heterodoxa por el castigo o la eliminación (p. 157).

Al igual que en otros medios, en las relaciones se recurre al maniqueísmo para caracterizar a los personajes: obviamente, los cristianos son *los buenos* mientras que los herejes son *los malos*. Sobre la construcción de esta imagen negativa del *otro* en las relaciones, Marta Galiñanes (2009) opina que

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

ciertos adjetivos se «especializan» y acaban por representar a todo un grupo. De este modo, el hereje es el «moro» o el «judío» que es «cruel», por supuesto en posición de epíteto, porque el hereje no puede ser de otro modo, claro está. El hereje (...) es, sobre todo, «soberbio», adjetivo que aparece en todas las composiciones en las que se encuentra este personaje. Es curioso que el pecado más nombrado y la característica fundamental de los herejes sea la soberbia, considerada como elemento básico del pecado original (p. 108).

Giuseppina Ledda y Antonina Paba (2009), tras analizar relaciones de sucesos sobre enemigos, determinaron que

las calificaciones más presentes son, en orden decreciente, *bárbaros*¹⁸⁹, *perros*, *canallas*, *lobos*, acompañadas a menudo de los atributos intensificadores *cruel*, *endemoniado*, *hambriento*, *enemigo*, *infame*, *infiel*, que dan las expresiones *cruels e infames perros*, *lobo hambriento*, *lobo carnicero*, *bárbaro cruel*, *canalla turpe*¹⁹⁰ y *loca*, etc. (pp. 258–259).

Pero no sólo *los otros* son malvados en sí mismos sino que también «todas las acciones del hereje son negativas, característica que aparece constantemente subrayada, por medio de adjetivos que radicalizan aún más el defecto» (Galiñanes Gallén, 2009, p. 108). A continuación, prestaremos atención a qué se dijo de *los otros* en la prensa popular del XVII español¹⁹¹.

- **Los ingleses: de herejes a aliados**

Henry Ettinghausen (2009) hace una breve referencia a una relación en la que se da cuenta del ascenso al trono inglés de Jacobo V de Escocia tras el fallecimiento de la reina Isabel, la hija protestante de Enrique VIII (pp. 162–163). Al comienzo del texto se relatan los últimos días de vida de la reina y se cuenta que en su lecho de muerte la acompañaron «siempre los dos falsos obispos de Londres y Canturia, que son muy

¹⁸⁹ En esta época, *bárbaro* significa, principalmente, ‘inculto, grossero, lleno de ignorancia y rudéza, tosco y salvaje’ (Real Academia Española, 1726, s. p.).

¹⁹⁰ *Turpe* es una forma antigua, que ya no recoge la RAE en su diccionario, para decir ‘torpe’.

¹⁹¹ Ante la falta de una autoría clara de algunas relaciones, para citar estos textos recurriremos a sus impresores utilizándolos como si fueran los autores.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

grandes herejes» (León, 1603, p. 1). A continuación, se dice que, según los médicos, Isabel de Inglaterra murió de «vna profunda melancolia y tristeza» (p. 1), cuestión que hace pensar a algunos que fue el «juſto caſtigo de Dios, q por auer perſeguido tâto la fanta Fè, y derramado tâta ſangre de Catholicos y Sacerdotes, murieſſe de pura tristeza, como murio Antiocho, y el cruel Diocleciano» (p. 1). Acerca del recurso a estas últimas referencias, nos parecen pertinentes las siguientes palabras de Marta Galiñanes (2009): «cuando se trata de dar una caracterización negativa, es frecuente la identificación con un personaje mitológico o con un personaje negativo de la antigüedad, con la que dar mayor autoridad a la argumentación» (p. 112). El resto de la relación es una copia de la declaración que hizo el Consejo de Estado inglés para establecer el sucesor de Isabel, por lo que deducimos que la primera parte del texto, combativa contra el anglicanismo, es una adición española.

Hemos consultado un compendio de avisos de 1615 sobre Inglaterra, en el que la alteridad religiosa es más evidente, pues ya desde el título queda claro que trata «de la perfecucion grande que aora de nuevo ay en aquel Reyno contra los Catolicos» (Rodríguez Gamarra, 1615, p. 1). El primer texto procede de «vn Sacerdote del Colegio Ingles de Seuilla, que eſtá preſo en Londres» (p. 1). Quien escribe se refiere continuamente a los ingleses como «hereges» y entre líneas los culpa, por ejemplo, de la muerte de un católico:

En una peſquiſa que hizieron vna noche los hereges en vna caſa de Catolicos¹⁹² huyó por los texados vn cauallero Catolico en camifa con vna ropa de leuantar, y a la mañana le hallaron muerto en vn huerto, adonde hallaron las ſeñales de ſus pies quãdo ſe arrojó del texado. Tenia vna herida mortal en la frête, y no pudo ſer de auer caydo ſobre alguna piedra, que no las auia en el jardin: y algunos de la caſa dizen le oyeron dar voces diziendo; Quierenme matar. Los hereges an publicado que defefperò, y ſe matò a ſi meſmo, y como a homicida de ſu perſona, le mãdãro enterrar en el camino atraueſadas las entrañas cõ vn palo: lo qual es caſtigo en Inglaterra, para los q ſe ahorcã, o matan a ſi miſmos (p. 1).

¹⁹² En la legislación inglesa había artículos contrarios a los católicos, como «que cada vno pueda acufar a qualquiera que no fuere a las ygleſias de los hereges» (Rodríguez Gamarra, 1615, p. 1), lo cual nos recuerda a lo que sucedía en España con la Inquisición.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

El último aviso del compendio comienza de la siguiente manera, exponiendo a los católicos como víctimas de una inmerecida persecución religiosa:

Estos dias paffados teniamos eſperança de algun aliuio (aunq cõ poco fundamento) de la cruel perfecucion que ay por acá cõtra los Catolicos; pero todo es al reués, porque ni fe habla, ni trata de otra cofa, que acabar la Religion Catolica en eſte miserable Reyno (p. 4).

Tras analizar Ettinghausen (2009) algunos ejemplos de relaciones españolas sobre Inglaterra, impresas durante los siglos XVI y XVII, el investigador llega a la conclusión de que,

para la opinión pública española de esos siglos, Inglaterra no dejó casi nunca de representar un importante enemigo ideológico, político y militar. En general, las batallas y escaramuzas, por mar y por tierra, entre España e Inglaterra –lo mismo que entre España y Francia–, desaparecen de las noticias únicamente cuando se negocia la paz (...) o cuando se avecina la posibilidad de una boda real (...). La imagen de Inglaterra y los ingleses, lo mismo que de Francia y los franceses, que aparece en la prensa española evoluciona bien poco a lo largo de los dos siglos aquí reseñados. La división religiosa de ambas naciones, con la inseguridad y el peligro que representó para el catolicismo, hace que tanto Inglaterra como Francia constituyan implícitamente lecciones permanentes sobre los males que se derivan de la herejía (pp. 169–170).

Ya sabemos que cuando las circunstancias lo requieren, los que antes eran enemigos dejan de serlo, y viceversa. Por ejemplo, en 1623, ocho años después de la publicación de los avisos que acabamos de ver, encontramos relaciones muy distintas sobre Inglaterra en las que desaparecen términos como «hereje» y las referencias a las persecuciones contra los católicos, pues la situación obligaba a mirar para otro lado. Nos referimos a las publicaciones¹⁹³ sobre la entrada en Madrid del protestante Carlos

¹⁹³ Teresa Zapata (2009, p. 406) menciona dos relaciones anónimas publicadas en Sevilla, de las cuales hemos podido consultar una, *Segvnda relacion de la svntvosa entrada con palio en Madrid del Principe de Inglaterra* (1623), Sevilla: Juan Serrano de Vargas. La otra relación que trabajó Zapata fue la *Entrada en publico del principe Carlos de Inglaterra en la Corte de Madrid* (1623), Sevilla: Francisco de Lyra, de la que existe un ejemplar conservado en Madrid, en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), 9/3666(23).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Estuardo, príncipe de Gales (y futuro Carlos I). El hijo de Jacobo I viajó a España para negociar su matrimonio¹⁹⁴ con la infanta María Ana, hermana del rey Felipe IV. Durante su estancia en la capital del reino, coincidió que se celebró la festividad del Corpus Christi, a cuya procesión acudió el príncipe Carlos¹⁹⁵. Sobre su presencia en este importante acontecimiento para los católicos, opina acertadamente Teresa Zapata (2009):

No es extraño que todos los estamentos políticos y religiosos pusieran una especial atención en la organización de la solemne procesión, la celebración religiosa más importante del calendario litúrgico español, al fin de impresionarlo mostrándole lo arraigado de su catolicismo al tratarse precisamente de la exaltación de un sacramento rechazado por los anglicanos. Incluso con la oculta esperanza de que, ante la solemnidad, el boato de la ceremonia, la imagen de un monarca fuerte ante todos los estamentos religiosos, Carlos se sintiera atraído hacia la nueva religión (pp. 416–417).

En tiempos de paz, las relaciones de sucesos *olvidaban las herejías* de los ingleses y los trataban de manera más positiva.

- **Los franceses: de *cristianísimos* a *aliados* de los protestantes**

A comienzos de 1625, Francia es una nación cristiana y en España se dice que su rey «es Cristianísimo» y que no permite «que la Yglesia reciba daño de los enemigos» (Fajardo, 1625c, p. 4). Sin embargo, en 1635, Francia le declara la guerra a España, pues ambas potencias «desean asentar su poder definitivamente y se enfrentan en distintos territorios como Flandes, la Valtelina o el norte de Francia» (Martínez, 2009, p. 215). Marie-Véronique Martínez (2009) ha estudiado algunas relaciones sobre este periodo y referencia como ejemplo una que hemos encontrado en la Universidad de Sevilla. Este texto, que relata el enfrentamiento de las tropas francesas y las españolas (ayudadas por soldados irlandeses e italianos) en los condados de Rosellón y Cerdaña, comienza mencionando los desastres que causaron los enemigos. Según se narra, el

¹⁹⁴ El enlace no se llegó a producir ante la negativa de Carlos de convertirse al catolicismo.

¹⁹⁵ Véase Lyra, 1623.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Príncipe de Condé¹⁹⁶ «taló con estas tropas los campos, faqueó y quemó las villas y lugares, profanó los Tēplos, y vltroxó las fāntas Imagenes, haziendo otros vituperios dignos de eterno silencio» (Gómez de Blas, 1639, p. 1). En este caso, la referencia religiosa es muy sutil porque a los franceses no se les podía llamar herejes en tanto que eran católicos como los españoles, pero eso no les impedía aliarse con los protestantes¹⁹⁷ y atacar imágenes y lugares santos. La relación justifica la intervención militar española, pues había que «remediar tan excefsiuo daño como el Frances yua haziendo por todo aquel Principado» (p. 1) y también «porque ñi ganáuua esta Plaça, cañi toda Cathaluña feria fuya» (p. 2). En este asunto, las tropas españolas actuaron con «valor y presteça» (p. 2).

En otras relaciones estudiadas por Martínez (2009) sí encontramos un mayor componente religioso que en la vista anteriormente. Por ejemplo, en una de ellas¹⁹⁸, «unos beligerantes acaban en las llamas devastadoras de un incendio que se parece al del infierno y donde el fuego despiadado proporciona una muerte cruda» (pp. 224–225). En estos casos, el terrible final de los enemigos era obra de Dios.

• Los alemanes: *sacrílegos e iconoclastas*

Hemos encontrado una interesante carta de Juan Chumacero y Carrillo (s. a.) dirigida al Papa¹⁹⁹, como embajador extraordinario del rey de España, para solicitarle «socorros» (ayuda económica) con los que sufragar las guerras en Alemania para eliminar a los herejes, pues los enemigos de España, «y contra quien pelea, lo fon de la Iglefia» y «todo lo que recobra, lo recobra la Iglefia» (f. 1v). De este texto nos interesan

¹⁹⁶ Se trata de Enrique II de Borbón-Condé, noble francés, hijo de Enrique I de Borbón-Condé (primo del rey Enrique IV y uno de los líderes protestantes de las Guerras de religión de Francia).

¹⁹⁷ Francia intervino en la Guerra de los Treinta años a favor del bando protestante para luchar contra España y el Sacro Imperio Romano Germánico, ambas potencias en manos de los Habsburgo, dinastía dominante a la que el rey francés Luis XIII y el cardenal Richelieu pretendían hacer a un lado.

¹⁹⁸ Ripoll, Juan (1639). *Carta de Don Juan de Ripoll. En que refiere lo sucedido al Exercito de su Magestad, desde los 29. de Setiembre, hasta 18. deste mes de Octubre, año 1639*. Valencia: Silvestre Esparsa.

¹⁹⁹ En el texto no se da el nombre ni del Papa ni del rey, pero deducimos que se trata del papa Urbano VIII, pues se menciona a sus antecesores, siendo el último de éstos Gregorio XV (Chumacero y Carrillo, s. a., f. 2r). En cuanto al rey, no se ofrece ningún dato de la impresión de la carta, por lo que desconocemos el año, aunque sabemos que Chumacero estuvo en Roma como embajador de Felipe IV.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

las continuas justificaciones de que quienes se rebelaban en aquellas tierras contra España no eran enemigos políticos sino religiosos, por lo que se recurre continuamente a términos como «heregia» y «herejes rebeldes»:

Tãtos años en las guerras de Flandes, donde la heregia, y la emulacion vierten su ponçoña, y contribuyen para impedir la conuerfion de aquellos Estados, à la Iglesia, y a su señor legitimo, y para quebrantar las fuerças de vn Principe tan poderoso, y defensor desta Santa Sede (f. 1v).

También se hacen alusiones directas a los líderes protestantes Lutero y Calvino cuando se habla de los atentados que se estaban cometiendo contra las iglesias católicas, «que las que no sirvieron de cauallerizas, se erigieron en escuelas de Lutero, y de Caluino» (f. 2v). Además de estos sacrilegios, los herejes son unos asesinos, pues «no cessan de inuadir, y verter fangre de Catholicos» (f. 4r). Sobre estas ideas se insiste casi al final de la carta de manera prolija y muy encendida:

Con lo que se destruye totalmente el culto diuino, es con las inuaciones de los Caluinistas, Luteranos, Olandeses, y sus coligados, que despojan à la Iglesia de sus Templos, que los conuerten en cauallerizas, ò Catedras de pestilencia; que profanan los Altares, haziendolos lugar de abominacion, executando con barbara crueldad todo genero de torpezas, que quebrantan los Sagrarios, y con acciones indecibles, y sacrilegas, vltroxan al Sacrofanto, y venerable Sacramento; que acuchillan, y queman las Imagenes, y con sus vestiduras, y adornos de los Altares, enxaezan sus cauallos; que en los Religiosos, y Religiosas executan igualmente su crueldad, y sus torpezas; y los que por omision, ò por auaricia no ayudan, y se exponen à la defensa, aprueuan, y ayudan en su modo a este estrago miserable, pues pudiendole impedir no lo hazen, mirando dende afuera con vna fiereça Neroniana, como se arde la Iglesia, sin alargar la mano a echar si quiera vn jarro de agua en tan grã incendio (f. 6r).

Todos estos ejemplos buscaban que el Papa ayudase económicamente al rey de España en su batalla «contra los enemigos de la Iglesia» (f. 6v) para defender el catolicismo y a los «Catolicos oprimidos», que eran las ovejas de un rebaño que reconocían al Papa «por vnico pastor contra tantos lobos, y fieras que los quieren tragar» (f. 7r).

- **Los holandeses: *rebeldes y pérfidos herejes iconoclastas***

Entre los mejores ejemplos que tenemos de relaciones de sucesos sobre los holandeses, destacan aquellas relativas a las guerras en Flandes. Uno de los acontecimientos más importantes fue la victoria de los tercios españoles en Breda en junio de 1625. A diferencia de la imagen caballeresca que tenemos de los holandeses rendidos gracias al famoso lienzo de Velázquez²⁰⁰, en las relaciones de sucesos los rebeldes son muy diferentes: las malas acciones de «esta rebelde y deprauada nacion de Olanda tan obftinada y contumaz» (Fajardo, 1625b, p. 1) encontraron su justo castigo de «la mano poderosa de Dios (aunque con misericordia)» (p. 1).

En esta ocasión no se habla de los holandeses como herejes, pero sí se les llama «rebeldes». Aunque este término esté más ligado a un enfrentamiento político que religioso, la guerra contra las «Ciudades rebeldes de Olanda» (p. 2) tiene carácter de Cruzada, pues España y sus aliados «militan debaxo del glorioso Estandarte de nuestra Catolica Fe» (p. 2). El cierre de la relación va en la misma línea de guerra religiosa:

Dios nuestro Señor fea servido de dar a nuestro Rey y señor muchas y felizes vitorias contra infieles, y prospere la vida de sus leales vassallos, que tan afectos se muestran al zelo de su honra, dando y arriesgando sus vidas en defenfa de nuestra fanta Fe Catolica, como estamos obligados (p. 4).

Hemos encontrado otra relación (Mena, 1638) en la que los holandeses sí son calificados como herejes, pues en esta ocasión han practicado la iconoclastia arrojando al fuego una imagen de la Virgen. Sobre este asunto de los atentados protestantes contra imágenes católicas, afirma Émile Mâle (2001) que

las destrucciones de los iconoclastas hicieron más queridas las imágenes a los católicos. Se contaba que algunos de ellos, sensibles a las injurias de los heréticos, habían derramado lágrimas, y otros, heridos por los profanadores, habían dado su propia sangre (...). Se las quería tanto más cuanto más amenazadas estaban (p. 36).

²⁰⁰ Nos referimos a *Las lanzas* o *La rendición de Breda* (ca. 1635), expuesto en el Museo del Prado (Madrid).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

El texto no es una relación como tal de la acción del «perfidio herege Olandès» (Mena, 1638, f. 1r), sino un largo escrito sobre el octavario de desagravio celebrado en Sevilla en honor de María por el fraile Juan de Mena, conventual del monasterio del Carmen. Sobre el atentado contra la imagen de la Virgen, se dice que lo hizo «el herege Enrique Naffau (...) con animo de empañar, enturbiar, escurecer, y borrar en el coraçon de los Fieles, hijos de la Iglefia la adoracion, culto, respeto, y reuerencia deuida a fu bella Imagen» (ff. 5v–6r), y que con este atentado «folicitò fu aprefurada, y deuida muerte» (f. 6r), además de ocasionar «la ruina, y perdida de los fuyos; glorias, triunfos, y victorias de nuestra inuicta España» (f. 6r). Esta idea que tiene fray Juan de Mesa de que Nassau fue castigado por su sacrilegio era una creencia habitual en torno a los iconoclastas:

En cuanto se consagra la imagen, hay que venerarla como corresponde y venerarla siempre; insultar a la imagen es insultar a lo que ella encarna, representa o significa; y un terrible castigo adviene sobre quienes han incurrido en semejante crimen de lesa majestad (Freedberg, 1992, p. 50).

Así, se transmite que la ofensa del hereje siempre encontraba su *justo* castigo, pues la herejía nunca podía quedar impune.

- **Turcos, moros y berberiscos: los *infieles* mahometanos y los conversos**

En el caso de las relaciones de sucesos con menciones a los musulmanes, el islam es descrito como una secta «infame» y «vil» (Galiñanes Gallén, 2009, p. 111) y su profeta Mahoma es insultado sin contemplaciones: «perro, infame, vil, vil canalla», «infernál dragón de aquél pérfido Profeta», «el gran perro de Mahoma» (p. 110). Bégrand (2008) resume esta mala imagen como «secta del error y del terror» (p. 38).

Ledda y Paba (2009) destacan el fenómeno de la homologación u homogeneización en la creación de la alteridad (pp. 256–257). Según estas investigadoras, «en las relaciones, no es raro encontrar, en un mismo texto, las definiciones *moro*, *morisco*, *turco* atribuidas indistintamente a los protagonistas de un mismo suceso» (p. 257) porque, para los católicos, todos son iguales por ser *infieles*, miembros de la *secta errónea*.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Pero no sólo son confundidos entre sí quienes tienen algo en común sino que, además, se recurre a la «reducción denigradora» (Amartya Sen en Ledda y Paba, 2009, p. 256): conocido uno, conocidos todos. O, como lo expresaba un «antiguo lema antimorisco, particularmente difundido entre los apologistas de la exclusión (...): *Todos son uno*. La misma tendencia unificadora resalta en un refrán, que se refiere, en cambio, a los judíos: “*No hay más que un judío en el mundo*”» (Ledda y Paba, 2009, p. 257).

Afirma Didier Rault (2008) que en las relaciones de sucesos del XVII que estudió sobre combates navales en el Mediterráneo, existe una «sobredeterminación del elemento *turco* en la designación del enemigo» (p. 242): en estos textos se utiliza la palabra *turco* como sinónimo de enemigo musulmán, pudiendo ser éste verdaderamente turco o berberisco. «Otro término empleado es el despectivo *moro*, aunque es de uso menos frecuente que el gentilicio *turco*» (p. 242). *Moro* y *berberisco* son sinónimos (p. 242).

Las referencias a turcos o moros hacen que los enfrentamientos marítimos con ellos tengan carácter de Cruzada (pp. 242–244) y que las actuaciones de los españoles se justifiquen porque «se veían obligados a dar una respuesta de tipo militar a la perpetua agresión de los enemigos de la cristiandad» (p. 244), aunque a veces les moviera más el ánimo de lucro (p. 249).

Los turcos eran enemigos de España, pero enemigos que estaban a su altura, pues, como señala Rault (2008), «la sociedad turca es vista como una anti-España. En la jerarquía de los Estados, Turquía no aparece devaluada, muy al contrario» (p. 248). Así, «el turco es digno enemigo del español, valeroso en particular si es noble. De hecho, la sociedad turca se representa como un orden paralelo e inverso al cristiano, siendo el Gran Turco un doble negativo del rey de España» (p. 248).

Para Rault (2008), este tipo de relaciones sobre enfrentamientos en el mar muestran

un discurso en clave ideológica tras el cual se oculta una realidad económica fuerte: el Mediterráneo es el espacio de un mercado (...) en el que reina un frágil equilibrio entre diversas potencias de las dos orillas que actúan por su propia cuenta (p. 252).

Pero, además, Rault (2008) señala otra función: estas relaciones «son como una onda portadora, dentro del marco de un conflicto de baja intensidad, de un ruido de

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

fondo» y «sirven para recordar la necesaria movilización contra los enemigos de la cristiandad y contra los moros en la costa, un peligro que las relaciones utilizan ampliamente» (p. 252).

En textos sobre turcos, moros y berberiscos, es frecuente encontrar casos de católicos que se convertían en mártires, en imitadores de Cristo. Estas historias

tienen como finalidad última provocar la devoción y el aumento de la fe para alcanzar la salvación eterna entre los fieles que las escuchaban, que alcanzaban a todas las clases sociales en aras a la ideología contrarreformista dominante, privilegiando tópicamente, al mismo tiempo, la religión cristiana católica frente a otros modelos, el culto y veneración a sus santos, mártires y reliquias con la presencia de sucesos milagrosos y la devoción por la Virgen María y sus diferentes advocaciones (Carro Carbajal, 2008, p. 68).

En una de las relaciones consultadas, hemos encontrado el caso de un religioso que se convierte en mártir católico en Argel²⁰¹ (Blas, 1667). Desde el comienzo de la relación se ensalza la acción del religioso, que padeció martirio «por la confesion de nuestra fanta Fè Catholica» (f. 1r). Su «riguroso martyrio de fuego, configuriò el eterno premio de la Gloria» con «tan dichosa muerte» (f. 1r). En este tipo de relaciones, los cristianos intentan hacer ver a los musulmanes el *error* de su fe y pretenden persuadirlos para que se conviertan a la *verdadera* religión.

De esta relación impresa por Blas (1667) nos llama la atención que no percibimos una especial inquina cuando se habla de los turcos, pues, de hecho, el religioso, tras provocar a los musulmanes en una mezquita mostrando un crucifijo, fue llevado ante una autoridad, el *Duan*, quien pretendía dejarlo libre sin castigo por sus actos si decía que «estava loco, o borracho» (f. 4r). Pero el hombre se negó y se justificó diciendo «que como Chriftiano avia tratado de perfluadirles los errores de su maldita fee» (f. 4r), y

²⁰¹ Nosotros más bien lo calificaríamos de provocador y kamikaze, a tenor de lo que se cuenta: «se fue desde allí a la Mezquita nueva, que estava llena de Turcos, por ser el Viernes su día festivo, y entrando dentro se subió a vna tribuna, desde donde, sacando vna Imagen de Christo crucificado, les començo a perfluadir el engaño en que vivian, la falsedad de su ley, y la verdad de la nuestra; las eternas penas que amenazaban su perfidia, y la gloria que se avia de seguir a su reduccion. Irritados los Moros deste, que siendo zelo Catholico, le juzgaron frenesi furioso, acometieron a matarlo; estorvaronlo los Mezolagas; mas fin embargo sacò entre muchos golpes, y bofetadas, tres heridas (Blas, 1667, f. 4r).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

volvió «a descubrir las Imagenes de Christo, y Maria» (f. 4r). Finalmente, fue condenado a ser quemado vivo a fuego lento, una sentencia que parece habitual por los otros casos que hemos leído. El texto se cierra, nuevamente, ensalzando la loable acción del religioso: el «sacrificio de su vida hizo la divina gracia, para exaltacion de nuestra Santa Fè, credito de la Christiana constancia, y gloria de su dichosa Alma» (f. 4v).

En otra relación que hemos encontrado (Gómez de Blas, 1666) no se califica como mártir al protagonista, un cirujano de Sevilla, aunque sí se expone desde el título del texto que sufrió un «crvelissimo genero de muerte» dada por «los Turcos, y Moros» (Gómez de Blas, 1666, f. 1r). Estos «Infieles» (f. 1r), secuaces del «perfidio Profeta Mahoma» (f. 2v) cogieron a un sacerdote que quería socorrer al protagonista del relato «pegandole muchas bofetadas, y empellones, escupiendole varias vezes en el rostro, y diziendole palabras muy injuriosas» (f. 3v). Los turcos, por «la inhumanidad» (f. 4v) y «la rigurosa furia Mahometana» (f. 4r) acabaron quemando vivo a fuego lento al sevillano (f. 4r).

Con estos textos en los que se cuentan muertes de católicos a manos de turcos, se intentaba demostrar que aquellos *infieles* eran miembros de una «Barbara Nacion» (López, 1684, f. 1r).

Pero también hay ocasiones en las que los musulmanes no son vistos como enemigos porque se han convertido. Aquí, la imagen del mahometano cambia, pues de mostrar «como rasgos arquetípicos del turco o del moro, la codicia, la lujuria, el orgullo y la crueldad» (Bégrand, 2008, p. 25), se pasa a hablar de los conversos como los sucesores de San Pablo. Para Sanz Hermida (2008), la conversión de un musulmán

supone de forma sustancial un restablecimiento del equilibrio y orden que había sido fracturado en el seguimiento de las falsas creencias. De ahí que incluso no sea extraño que el converso se ponga al servicio de los intereses de la Cristiandad (...). Conviene señalar que la conversión supone además el sometimiento del converso a un nuevo orden político, en este caso a la potestad del rey español. El musulmán alcanza con el bautismo no sólo su cristianización sino que además se hace súbdito del imperio (p. 291).

Hemos encontrado una carta sobre la conversión de unos musulmanes en Armenia por intercesión de la Virgen del Rosario (Ambrosi, 1631). Se trata de un grupo de «infieles, Turcos y Moros a quien á fido su Divina Magestad servido de alumbrar, y facer

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

de la miserable ceguera en que estaban de sus errores» (p. 2). A raíz de la desaparición de los huesos de Mahoma, un grupo de musulmanes comenzaron a tener dudas sobre su fe²⁰² (p. 2). En lo que el autor llama *Mofchea*, que suponemos que era una mezquita²⁰³, había una Virgen pintada en la pared²⁰⁴ que le habló al «Santon, o Sacerdote» diciéndole que para resolver las dudas que tenían, debían ir junto al río, donde encontrarían a un religioso (el autor de la relación) al que deberían hacer caso²⁰⁵ (p. 3). Los musulmanes hicieron caso y se encontraron con el fraile, autor de la relación, y le pidieron que les enseñase «la verdadera ley y fe» (p. 3). En la ciudad también se produjeron multitudinarias conversiones, pues «Dios tambien avia alumbrado con su luz» a otros muchos musulmanes (p. 3).

Coincidimos con Sanz Hermida (2008) cuando afirma que las conversiones musulmanas tienen una carga propagandística importante, pues

muestran una doble faz, religiosa y política: mientras que la imagen de un cristiano al que se martiriza para que renuncie a su religión es instrumentalizada como ejemplo de la exaltación de la fe católica; la conversión de un musulmán resulta mucho más ejemplar, pues se ve las más de las veces abogado a abrazar la palma del martirio con su acción ante el acoso de sus compatriotas, por lo que redonda modélicamente tanto en los cristianos como en los conversos (pp. 291–292).

Además de esto, si los musulmanes conversos eran atacados por ser ahora católicos, reafirmaban su nueva fe siendo martirizados por sus antiguos hermanos de religión, «de ahí que en un momento de crisis, como la surgida tras la expulsión de los

²⁰² Según cuenta el autor del relato (que es el fraile que los guió a la conversión), el arca donde estaban los huesos de Mahoma se hundió y desaparecieron, lo cual dividió a los musulmanes: unos pensaban «que no era de ningún modo posible, q aquella ley en que estaban, fueffe la buena y cierta» mientras que los otros defendían «cõ pertinacia la parte contraria, quedandofe en la obftinacion de la ley en que avian nacido, y criadofe, porfiando que ella era fola la unica y verdadera» (Ambrosi, 1631, p. 2).

²⁰³ Dice que es «donde acostumbran tener oracion, como los Catholicos en la Iglefia» (Ambrosi, 1631, p. 3).

²⁰⁴ El autor justifica su presencia diciendo que se debía «fin duda por devocion de algun Catholico Christiano, que en tiempos passados alli la avia pintado» (Ambrosi, 1631, p. 4).

²⁰⁵ «Hallareis un fiervo mio, vestido en lo exterior de negro, y en lo interior el habito blanco; lo que el os dixere, tenedlo por cierto y hazed pñtualmente lo que el os mandare, porque enfeña la verdad, la qual oyreys de su boca, abraçadla por tal para vuestra salvacion» (Ambrosi, 1631, p. 3).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

moriscos, este tipo de conversiones adquiriría mayor notoriedad, máxime cuando incluso podían rentabilizarse como modelo ante la heterodoxia protestante» (p. 292). En definitiva, como resume Jacobo Sanz (2008),

las relaciones de las conversiones de los turcos, amén de fortalecer la supremacía de la religión cristiana, conferían a la monarquía hispana una hegemonía sobre el resto de las potencias europeas, al subyugarse el converso a la fidelidad del rey hispano y apoyar su proyecto imperialista (p. 293).

Manuel F. Fernández y José Jaime García (2009) estudiaron las relaciones de sucesos publicadas en Sevilla durante el Barroco sobre conversiones de berberiscos que vivían en la ciudad, y cuentan que «la Compañía de Jesús percibió el valor simbólico que podía tener la reintegración a la grey cristiana de este último bastión de infidelidad» (p. 335). Para estos dos investigadores, los protagonistas de estas conversiones son *otros* distintos, pues su alteridad es «“positiva” en cuanto que no representa un peligro para la ortodoxia, y al mismo tiempo su conversión a los valores de la sociedad cristiana le convierten en un testigo perfecto para afirmar los triunfos de la Fe» (p. 362).

Hemos hallado una relación sobre una conversión colectiva en Sevilla (Viuda de Nicolás Rodríguez, 1672) en la que podemos detectar estos elementos²⁰⁶. La relación comienza ensalzando que las conversiones colectivas se dieran a conocer a través de la imprenta «para la comun edificacion de nuestra España: y para que con esta sea Dios mas honrado en toda ella» (p. 1). El autor del texto habla de «la dicha con que muchos Infieles han abraçado nuestra Santa Fè, por el zelo del señor Arçobispo, por la predicacion de los Padres Millioneros, y por el religioso fervor, y natural piedad de los Sevillanos» (pp. 1–2). Los que se convirtieron fueron «Infieles», especialmente «Turcos, y Moros que ay en esta Ciudad» (p. 3). Estas conversiones colectivas eran consecuencia de predicaciones que se realizaban en Sevilla, y la relación da cuenta de lo «dificultoso» que resultaba «convertir á estos Infieles haziendo con razones á los que viven tan fin razon, que pallen de la relaxada Secta de Mahoma á la estrecha de Jefe-Christo» (p. 4). Para que los infieles acudieran a las predicaciones, se pedía a los amos que llevaran a sus esclavos, y a los jueces seglares «que convocassen á los Mahometanos libres» (p. 3). Las convocatorias iban dirigidas a «todos los Sectarios de Mahoma (...)

²⁰⁶ Fernández Chaves y García Bernal (2009) también analizaron este texto.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

para que oyessen lo que ignoravan, no fola de nueſtra verdadera Religion, fino tambien de la fuya falſa, porque vno, y otro conocimiento los alumbráſſe en ſu Converſion» (p. 3).

En el texto se dedican algunas líneas al caso ejemplar de un niño musulmán que se convirtió e intentó que sus padres lo siguieran, refiriéndose a él como «roſa, que engēdrada entre eſpinas de tan obſtinada infidelidad apenas amanece á la razon, cuando eſparce fragancias de devocion, de piedad, y de religion» (p. 4).

Mientras que con los hombres musulmanes la relación no entra en más descalificaciones que las habituales de llamarlos «infieles», «obſtinados», «sectarios» o «bárbaros»²⁰⁷; con las mujeres se da un paso más allá, pues se dice que las cristianas que compartían espacio con ellas en los templos «ſufrian no pocos atrevimientos, que les pagavan no fola con ſufrirlas, y ſu aſqueroſo traje, y mal olor» (p. 4).

Mahoma era el «falſo Profeta» cuya secta abandonaron muchos «que en pocos dias paſſaron de enemigos á Predicadores de nueſtra Fè, logrando tan dichofamente la luz que avian recebido, que con ella ſacaron á otros Mahometanos de las tinieblas de ſu ceguedad»²⁰⁸» (pp. 4–5). Y su libro, «el Alchorán», fue «dictado del demonio, y eſcrito para hazer Ley las ſinrazones del apetito» (p. 12).

Los musulmanes que en este tiempo de predicaciones se convirtieron, fueron bautizados multitudinariamente en la catedral, apadrinados por sevillanos ilustres como Miguel Mañara, marqueses y caballeros de las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara (pp. 8–12). Para Fernández Chaves y García Bernal (2009), «tantas atenciones prodigadas en quienes más alejados estaban de una vida cristiana, acrecentaba el valor de virtud de sus inductores» (p. 369).

A la catedral llegaron todos muy engalanados en procesión, cortejo calificado por el autor de la relación como «numeroſo Triũpho de la Fè» (Viuda de Nicolás Rodríguez, 1672, p. 10). Los anteriormente infieles ahora lloraban «lagrimas de ſentimiento de que ſu ceguedad les huviéſſe dilatado tanto eſta dicha, y de alegría de verſe tan cerca de

²⁰⁷ Son llamados *bárbaros* porque se les acusa de desconocer su propia religión. Esta idea se repite con frecuencia en las relaciones de sucesos sobre musulmanes.

²⁰⁸ Parece que estas labores de proselitismo tuvieron su contraataque por parte de «vn Moro, á quien los de ſu Secta reſpetan por mas entendido en ella» que «eſtuvo tan obſtinado, que de noche los juntava deſpues de los Sermones, y diſponiéndoles combites de cabra (plato ſuperſticioſamente regalado entre los deſta Secta) les perſuadia, que no ſe rindiéſſen á los Sermones de los Papazes Chriſtianos» (Viuda de Nicolás Rodríguez, 1672, p. 5).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

mezclarlas con el agua del Baptifmo» (p. 11). Como afirman Fernández Chaves y García Bernal (2009), «el esplendor del fasto fue un componente capital en el proceso de recepción y transmisión de la solemnidad festiva que acabamos de resumir. Sin el rito no se hubiera alcanzado la gravedad que esmaltó la memoria ciudadana» (p. 368).

También hemos encontrado una relación de un moro bautizado (Fajardo, 1625a), texto que ya comienza de manera muy interesante al afirmar su autor, un jesuita (según consta en el título), que aquel hombre había llegado a Sevilla como esclavo después de haber sido capturado «por fu bien en la costa de Africa» (p. 1). El moro fue apresado tras apuñalar mortalmente a un escudero que le había pegado delante de unos berberiscos por haber huido de su amo. Estando en la Cárcel Real, un jesuita que solía acudir allí para confesar, lo instó a que se convirtiera al catolicismo «perfuadiendole dexaffe su falta, y abominable secta de Mahoma, y abraçasse la verdadera y limpia de Chrifto N.S.» (p. 1). El clérigo no lo consiguió entonces, pero el día que le comunicaron su sentencia de muerte, el moro quiso convertirse para que le conmutaran la pena por galeras pero, obviamente, el jesuita se negó. Para mostrarle por qué debía dejar el islam, recibió catequesis, y

determinado el dia de la execucion de la justicia, parecio conueniente y a propofito se celebrasse el Paptifmo en la mefma plaça, junto al lugar del fuplicio, con que se affeguraua mas su faluacion, lleuado la gracia baptismal, muriendo luego que lo baptizaffen (p. 2).

Encima de un tablado muy lujoso construido para la ocasión, el moro fue bautizado «con mucho contento» (p. 2). La gente allí congregada se asombró de cómo el moro hablaba de Dios, «hallandose muchos Chriftianos confufos y auergonçados derramando muchas lagrimas de consuelo, viêdo, que vn Moro les hazia ventaja en dezir y fentir de las obras de Dios» (p. 3).

En definitiva, las relaciones de sucesos protagonizadas por musulmanes exponen una visión maniquea, como cualquier otra en la que haya enemigos, donde los católicos son quienes viven la verdadera fe y acaparan todas las virtudes. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el resto de *otros*, nos parece que en el caso de los mahometanos se insiste más en resaltar la falsedad de su religión y en mostrar que son un pueblo inferior y casi demoniaco, poseedor de los peores defectos.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

- **Los moriscos: a medio camino entre *los otros* y *nosotros***

En las relaciones de sucesos, los moriscos son representados como seres traidores y falsos conversos, una «vil y mala canalla» (Rey, 1623, f. 1r) contra la que el rey Felipe III, justamente según estos textos, decretó «fu merecido destierro» (Aznar Cardona, 1612, ff. 2v–3r). La traición de los moriscos no se debía sólo a ser *quintacolumnistas* en España de los turcos y berberiscos sino que, una vez ya expulsados, atacaban a los cristianos en tierras musulmanas o en el mar, donde se aliaban con sus *hermanos de religión*, como se cuenta de un morisco de Morón que «andando en corfo, tomò vn vergantin Catalan, y martirizò dos frailes Agustinos», además de unirse a «ocho nauios de Turcos» (Serrano de Vargas, 1618, p. 1). El final de este converso, a quien se denomina «perro» a lo largo de todo el texto, pues era un término habitual para descalificar a los moriscos en las relaciones, fue morir quemado «viuo amarrado a vn palo dẽtro de vn barco viejo, en donde nauegò hafta el infierno con Mahoma» (p. 4).

Hasta el primer cuarto del siglo XVII no era extraño encontrar relaciones de este tipo sobre batallas navales entre católicos y moriscos en las que los primeros, cómo no, triunfaban sobre los segundos (Redondo, 2008, p. 280), a pesar de que, en ocasiones, los moriscos combatían aguerridamente, por el «valor Español, que en sus perros pechos tenían aun encerrado, por el nacimiento y criança de tal tierra» (Castillo, 1624, p. 3), pero no por ello dejaban de ser miembros de la «peruerfa feta Mahometana» (Rey, 1623, f. 1r).

Tras la expulsión de los moriscos, además de las relaciones sobre sus ataques en el exilio o en el mar ya mencionados, señala Augustin Redondo (2008) que «a partir de 1615 (...) empieza a desarrollarse el tema del regreso secreto de diversos proscritos» (p. 277). En estos textos, los moriscos volvían por «el amor a la patria, que llega a transformarse en deseo de venganza, pero asimismo les empuja el anhelo de recuperar los dineros escondidos» (p. 277).

Sobre las relaciones de sucesos de moriscos concluye Redondo (2008) que, entre 1609 y 1624, estos textos ofrecen dos visiones distintas de ellos:

la primera visión, mayoritaria, insiste en la necesidad de la expulsión y se apoya en el odio suscitado por los descendientes de los antiguos moros presentados como los enemigos interiores y la carcoma del país. La segunda, minoritaria, pero que consigue

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

aflorar, sugiere que el exilio de una parte de la población española, en muchos sitios integrada ya, con la tragedia humana y religiosa que ha supuesto en numerosos casos, ha sido un error grave, que además ha provocado un recrudecimiento de las embestidas berberiscas contra las costas españolas por el deseo de venganza de los que se habían transformado en corsarios (p. 286).

De este modo, las relaciones de sucesos mostraban al morisco como un *otro* más al que había que repudiar por ser un enemigo religioso, pero, en su caso, se sumaba además ese pasado común que había derivado en traición.

- **Los catalanes y los portugueses: cuando *el otro* es uno de *los nuestros***

Didier Rault (2009) plantea una cuestión muy interesante con motivo de los acontecimientos ocurridos a partir de 1640: qué sucede cuando *los otros* hasta hace poco eran integrantes del *nosotros*, refiriéndose a los casos de las rebeliones ocurridas en Cataluña y Portugal, hasta entonces, territorios de la Corona española, y cómo es su tratamiento en la prensa²⁰⁹ (p. 229). Las dos sublevaciones tuvieron resultados diferentes: mientras que Portugal consiguió independizarse (Tratado de Lisboa, 1668), Cataluña se unió a Francia, «pero el dominio de los Borbones franceses no resultó mejor que el de los Austrias» (Molas Ribalta, 1985, p. 87) y en 1652 volvió a integrarse en España.

En el caso de la rebelión de Cataluña, parece que la intención de las relaciones es exponer que no todos sus habitantes se rebelaron y que «por lo menos una parte significativa de la población catalana es favorable a la Corona» (Rault, 2009, p. 237). Los catalanes no son enemigos como lo pueden ser los franceses o los ingleses, aunque «se comportan como tales» (p. 243) y por ello se ganan ese calificativo () y también el de «rebeldes» (Gómez de Blas, 1652, pp. 1 y 3). El asunto de Cataluña es «un conflicto interno a la península, que ocurre en una coyuntura en la que el poder y la autoridad de la Corona han sido cuestionados desde dentro y por fuera» (Rault, 2009, p. 240). Pero la sublevación catalana parece entenderse como algo propio de una hija rebelde a la que su padre quiere recuperar, metáfora que hemos encontrado en un sermón de 1652:

²⁰⁹ Sobre el caso catalán, véase Ettinghausen, 1993.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Lo cierto es que este Príncipe es Dios, esta hija la Synagoga, que enferma de incredula, se revelò cōtra su Padre, muerta a la fidelidad que le debía, y fin embargo, aun en este estado la llama hija (...). Enfermòle a nuestro Príncipe y Rey (que Dios guarde) su Hija Cataluña; bien merece este nombre, pues como a tal la trataua (Santo Tomás, 1652, ff. 4r–4v).

Distinto es el caso portugués, pues, «desde el principio de la sedición, se designa a los portugueses como rebeldes» (Rault, 2009, p. 243). Portugal había sido anexionada a la Corona española hacía relativamente poco tiempo (*sólo* 60 años, si lo comparamos con el tiempo que hacía que los restantes reinos peninsulares se habían unido) y como resultado de una mera cuestión sucesoria basada en parentescos²¹⁰, pero, según Molas Ribalta (1985), estaba bien integrada en la monarquía española:

la opinión pública española, o por lo menos el mundo político e intelectual de la corte, consideraba a Portugal como parte de España. España era la Hispania romana, es decir, Castilla, la corona de Aragón y Portugal. Por esta razón Felipe IV nunca reconoció la independencia de Portugal (...). La aceptación de la independencia lusitana fue para los gobernantes españoles un proceso prolongado y doloroso (p. 91).

Aunque quizá esa integración de la que habla Molas (1985) no fuese tal, pues en las relaciones de sucesos se decía que los portugueses eran gente que envidiaba a España: igual que «aborrecian los Amonitas a los de Ifrael» no era «menos el odio, ni menor la ojarica, de los Portugueses a los Castellanos» (Ximenez Santiago, 1642, f. 1v). Esa envidia, según el autor de la relación, los llevaba a rebelarse contra España valiéndose de su apariencia de amigos, y, para reafirmar esta idea, se apoya en un texto de San Anselmo:

feràs perseguido, no solo de los q juzgas enemigos, por averlos agraviado, fino de los mas amigos, y cōfederados (...); y feràn poderfos en hazerte mal; los que tienen nombre de amigos pacificos feràn Lobos, y Ofos, que te despedacen; y los que aora parecen con piel de Corderos por conmenfales, y confederados, se valdran del fabor para

²¹⁰ Lo que no quita que fuese una unión muy deseada desde hacía tiempo, pues recordemos que ya los Reyes Católicos intentaron unificar toda la Península casando a sus hijas Isabel y María con los reyes lusos hasta en tres ocasiones: Isabel y el infante Alfonso (1490–1491), Isabel y Manuel I (1497–1498) y María y Manuel I (1500–1517).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

hazer mejor fuerte de fus afechças. Que bien miraba el Profeta la natural condicion dela nacion Portuguesa (f. 18v).

Pero los portugueses iban a tener, a juicio del responsable de la relación, su justo castigo:

por la maldad hecha contra el Iacob Castellano quitarle con tirania, lo que es fuyo; estaràn llenos de verguença, y vileça, perecerán, y se acabrán para siempre siendo ignominiofamēte vencidos (...), que contentos estaban los Portugueses, quando vian a Salfes, y a Fuente Rabia conquiftada por Francia, que regocijados del motin de los Catalanes, como festejaban el mal q juzgaban a Caſtilla (ff. 20r–20v).

No parece que el componente religioso judeoconverso tuviera algo que ver en la consideración de los portugueses como verdaderos enemigos, a tenor de las relaciones de sucesos que hemos consultado. Por tanto, los problemas con Cataluña y Portugal fueron meramente políticos, aunque en el segundo caso podría haber tenido, además, un matiz religioso que parece que no se explotó, a pesar de que aquellos judeoconversos portugueses, antiguos *salvadores* de las arcas españolas, ya no gozaban de protección oficial tras la caída del Conde-Duque de Olivares.

4.3.2. Los sermones

Muchos de los sermones que se predicaron en la España del XVII fueron posteriormente impresos, aumentando así el conocimiento y la difusión de algo tan efímero como la palabra hablada:

el sermón predicado que no pasaba a imprenta era un acto que podía atraer la atención de la gente durante algunos días; sin embargo, si ese sermón pasaba a imprenta y circulaba en cientos de copias por toda la ciudad (al repartirse entre familiares y amigos), ese sermón prolongaba su existencia durante mucho más tiempo, y el difunto, la acción de gracias propiciada o la celebración de una fiesta podía calar más profundamente en la población. De ese modo, la escritura multiplicaba los efectos del sermón contratado y pronunciado oralmente, más aún si, además, algunas de las copias de ese sermón entraba, como era algo normal para otros impresos menores, en el mercado de segunda mano (García Martínez, 2002, p. 384).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Además de la duración del *eco* del sermón, García Martínez (2002) apunta a los beneficiados por el sermón como otra diferencia interesante entre la predicación oral y la impresa, convirtiéndose así el escrito «en un acto de proyección social» (p. 387):

con el sermón predicado en la iglesia, era el predicador el que obtenía la atención del público y con ello el principal beneficiario de la propaganda que esa predicación generaba. Con el sermón impreso y circulando entre un amplio círculo de lectores eran otras muchas personas e instituciones las que se veían reflejadas en el entorno del sermón y podían de esta manera participar del espacio propagandístico que el impreso proporcionaba²¹¹ (p. 385).

Entre las razones que hicieron que estos discursos acabaran en la imprenta, Núñez Beltrán (2000) diferencia motivos generales y particulares. En el caso de los generales, podemos señalar que el sermón era provechoso «para la vida espiritual de los fieles» (p. 52), que alguien (especialmente un superior) hubiera instado al predicador a imprimir su sermón, que con la impresión se pretendiera dar a conocer los escritos de un orador o que el sermón quisiera imprimirse para que quienes lo habían oído pudieran disfrutarlo cuantas veces quisieran y también para hacerlo llegar a quienes no pudieron asistir (pp. 52–53). En cuanto a los motivos particulares, éstos dependían del tema del sermón. Así, los sermones fúnebres se imprimían para consolar a los afectados y honrar al fallecido (p. 55). Los sermones marianos buscaban promover la devoción a la Virgen, algo tan importante en la Contrarreforma (p. 55). Cuando se trata de sermones sobre santos, dice Núñez Beltrán (2000) que las razones eran tres: «la consideración de su vida y virtudes, la devoción al santo determinado y, por consiguiente, la imitación de su vida» (p. 56). También la impresión de sermones relacionados con Cristo pretendía promover su devoción (p. 56).

²¹¹ García Martínez (2002) ejemplifica este asunto en las portadas de los sermones, repletas de los nombres de quienes tuvieron algo que ver en la impresión: «la portada se convertía en un auténtico escaparate y espacio propagandístico, y ya no sólo para el predicador, sino para otras personas e instituciones que veían reflejados sus nombres en la misma y quedaban, por lo tanto, de forma visible a todos aquellos que tenían en sus manos el impreso. Quizás el sermón no se llegara a leer posteriormente muchas veces, pero sí lo sería su portada» (p. 386). Véase García Martínez, 2002, pp. 389–393.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

León Carlos Álvarez Santaló (1995) aporta una visión interesante de los sermones al entenderlos como espectáculos²¹², no sólo cuando son predicados sino también cuando son impresos:

Si está escrito y el lector tiene la suficiente experiencia (lo que para la época resulta indiscutible) el “espectáculo” se sofisticaba, pues tal lector dispone ahora de tres niveles espectaculares: el libro mismo, el predicador predicando, dentro, y las historias predicadas (p. 169).

Todas las clases de herejes, cómo no, aparecían en los sermones del siglo XVII, y lo hacían «como el símbolo del condenado, del pecador irredento, aborrecible, que únicamente puede ocasionar infortunio» (Núñez Beltrán, 2000, p. 353). Lógicamente, el discurso contra el hereje estaba presente en aquellos sermones predicados durante los autos de fe, de los cuales sólo algunos pocos fueron impresos y han llegado hasta nuestros días²¹³. Este tipo de prédicas partían de un asunto doctrinal o de alguna historia recogida en la Biblia o en otro libro cristiano para, a partir de ahí, construir un sermón en el que se mencionaban las herejías que habían promovido la celebración de ese auto inquisitorial, convirtiéndose así el sermón en una lección viva de las palabras del orador [*anexo 43*].

Pero los herejes no sólo estaban presentes en los sermones predicados en los autos de fe, sino que también encontramos referencias a ellos en los sermones que se predicaban habitualmente, como en los siguientes ejemplos:

«Porque, para que uno sea y se pueda llamar hereje, no es menester esté definido que él lo es, basta que esté definido por de fe el misterio, que él niega» (Juan Bautista Ballester en Núñez Beltrán, 2000, p. 353).

²¹² Álvarez Santaló (1995) es consciente de lo extraño que puede resultar para algunos considerar espectáculo un texto impreso, por lo que expone que «el carácter de espectáculo no exige, imprescindiblemente, ni variación ni movimiento ni acción (...) mientras que sí exige, con absoluta seguridad, la capacidad de ser percibido como trama simbólica y puerta de entrada de *otra realidad*» (p. 169).

²¹³ En el capítulo 8 trataremos el caso del sermón del fraile dominico Juan de Arriola (1625), predicado en el auto general celebrado en Sevilla el 30 de noviembre de 1624.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Protestante Lutero que, saliendo aun de lo que te enseña tu maestro, o empañas el Cuerpo de Christo, o no quieren confessar que está en la iglesia con permanencia en el Sacramento (...). Calvinista, que de puro agudo afirmas que los buenos sólo comen el Cuerpo de Christo, y esso sólo espiritualmente y no de otra manera (...). Zuingliano, que as dado en wiclesisista, y niegas la presencia de Christo en el Altar, depravas la Escritura, perviertes los Santos (Silvestre de Saavedra en Núñez Beltrán, 2000, p. 353).

Disputas ay, y muy pessadas; y pecados y sacrilegios gravísimos, Dios lo sabe, y él pedirá cuenta dello. La verdad se sabe por justos secretos de la providencia divina (...). Y el que esto no hiziere y no esperare el decreto de nuestro Santo Sumo Pontífice, es hereje y cismático y mortal enemigo de la Iglesia, aunque más finja (Pedro de Ayala en Núñez Beltrán, 2000, pp. 353–354).

«El Anti-Christo y sus ministros, entre los cuales no ha sido el que menos mal ha hecho a la Catolica Iglesia, y más en estos tiempos de astucia infernal y doctrina herética del pérfido Molinos²¹⁴» (Francisco de Guerrero en Núñez Beltrán, 2000, p. 357).

Las erradas doctrinas del impío Molinos, que como peste cruel se iban introduciendo con capa de santidad y virtud (...) aquella mala zizaña que iba sembrando el demonio en el campo de la Iglesia (...) como Dios avía dado a su Iglesia (...) doctores en diversos tiempos, del Padre Presentado Fr. Pedro de Ulloa contra las erradas doctrinas de Miguel de Molinos, proveyendo de tan saludable tríaca contra aquel mortífero y pestífero veneno (Antonio de Cáceres en Núñez Beltrán, 2000, p. 357).

Dice Núñez Beltrán (2000) que, en los sermones, «los predicadores no pretenden dar a conocer las doctrinas consideradas en aquel momento por la Iglesia Católica como herética, sino alertar sobre ellas, amedrentando con posibles consecuencias que se siguen del incumplimiento de las tradiciones y normas católicas» (p. 354).

²¹⁴ Se trata de Miguel de Molinos, impulsor del quietismo o molinosismo, doctrina condenada por la Iglesia católica por entender que se trataba de un misticismo erróneo. A Molinos también se le ataca en los sermones, donde se le identifica como un hereje, porque, a pesar de que en su *Guía espiritual* (1675) no aparecía explícitamente ninguna de las proposiciones quietistas condenadas, la práctica del molinosismo resultaba heterodoxa (Núñez Beltrán, 2000, p. 356).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Aunque los sermones del siglo XVII retrataban muy bien a los herejes, era en los edictos de fe donde mejor se les daba a conocer, pues ya hemos visto que ése era su objetivo.

4.3.3. Los edictos de fe

Ya comentamos en el apartado sobre la comunicación oral que los edictos de fe eran los textos a través de los que el Santo Oficio comunicaba a la sociedad cuáles eran las herejías y cómo se manifestaban. Ahora vamos a tratarlos aquí como documentos escritos, pues no sólo se predicaban sino que también se imprimían [*anexo 44*].

Los edictos de fe iban dirigidos a toda la sociedad en general, confesores incluidos, pues, al igual que el resto de personas, aquellos estaban obligados a denunciar a los herejes, aunque les hubiesen hablado durante la confesión. Así, la Inquisición mandaba que no los absolvieran y se los enviasen «para que sabida y aueriguada la verdad, los malos sean castigados, y los buenos y fieles Christianos conocidos y honrados: y nuestra fanta Fè Catolica aumentada y enfalçada» (*Nos los inquisidores*, s. a., f. 4v).

Estos edictos del Santo Oficio eran auténticos catálogos heréticos en los que el Tribunal exponía claros ejemplos de qué constituía un delito contra la fe católica: cualquier creencia, gesto o ritual propio de una herejía figuraba en el edicto para señalarlo como contrario a la Iglesia. En el texto que hemos encontrado (*Nos los inquisidores*, s. a.), se expone detalladamente cómo detectar a judíos, musulmanes, protestantes, alumbrados y herejes de otras clases, además de indicarse que había que denunciar a los poseedores de libros prohibidos. La Inquisición demuestra un buen conocimiento de las principales prácticas y creencias de cada una de las herejías contra las que se dirige el edicto: fiestas, rituales en los nacimientos, bodas y defunciones; consumo o no de determinados alimentos, oraciones en el caso de judíos y musulmanes, rechazo de cuestiones básicas de la doctrina católica como la transustanciación, la veneración de los santos y sus imágenes o la existencia de religiosos cuando se trata de detectar protestantes; práctica de la oración mental o el rechazo del matrimonio para identificar a los alumbrados; blasfemias, pactos demoniacos, brujería, adivinación, solicitud o bigamia como prácticas propias de malos cristianos, etc. Pequeños detalles como, por ejemplo, vestirse con ropa limpia o cambiar las sábanas los sábados eran motivos suficientes para pensar que quienes hubiesen actuado así, lo habían hecho

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

«por honra, guarda y obferuancia de la ley de Moyfen» (f. 1r). Se señala como seguidores de la «feta de Mahoma» a quienes, por ejemplo «ayan jurado por el Alquibla, ò dicho Balia mincula, que quiere dezir por todos los juramentos» (f. 2r) o aquellos «que ayan cantando cantares de Moros, ò hecho zambras, ò leylas con instrumentos prohibidos» (f. 2v). Si alguien cerraba los ojos durante la misa mientras el sacerdote elevaba la hostia, se convertía en sospechoso de pertenecer a «la feta de los Alumbrados» (f. 3r). También, por ejemplo, había que denunciar por hereje a quienes dijese «que no ay Parayfo, ò gloria para los buenos, ni infierno para los malos, y que no ay mas de nacer y morir» (ff. 3r–3v).

La idea del edicto de fe era que ninguna actitud o acción herética quedara impune por no haber sido identificada como tal y denunciada ante el Santo Oficio por los testigos o por los propios ejecutores, pues recordemos que la actividad de la Inquisición se iniciaba con las denuncias que recibía, al carecer la institución de «un aparato propio de investigación» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 68). En definitiva, el edicto de fe tenía un objetivo pedagógico, además de pretender incitar las delaciones.

4.4. ARTE, IMAGEN Y CONTRARREFORMA

En la Historia del Arte, el Barroco supuso un punto de inflexión en la propia concepción del arte, pues, en lo tocante a sus funciones y su público, dejó

de concebirse como un objeto de puro deleite estético, dirigido a una minoría de conocedores, para convertirse en un formidable instrumento de propaganda orientado a la captación de las masas (...). Se adelantaba así en siglos el concepto operativo de los actuales “mass-media”. En otras palabras, si en la época del humanismo el fin del arte había sido el de agradar, en la del Barroco iba a ser el de conmover, persuadir y convencer (Pérez Samper, 1985, p. 146).

El arte barroco eligió la conquista de los corazones sobre la de las mentes, pues con él no se pretendía hacer pensar, sino conmover²¹⁵. Y en esto jugó un papel de primer orden el conflicto religioso entre la Reforma y la Contrarreforma:

²¹⁵ Sobre el debate interno que se produce en la Iglesia católica sobre la búsqueda de esa estimulación sensorial por encima incluso del decoro y la rigurosidad histórica, véase Martínez-Burgos García, 2000, pp. 215–223.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

dadas las nuevas condiciones de la lucha ideológica entablada, se llegó a la conclusión de que la propaganda debía basarse más en la emoción que en el pensamiento. De ahí el Barroco como un arte emotivo y teatral, con un gran sentido escenográfico, que se vale sobre todo de la sugestión y del prestigio (p. 147).

Como señalan Asa Briggs y Peter Burke (2002), «los católicos prestaron gran atención a la retórica de la imagen e hicieron de las pinturas y estatuas sagradas un medio de persuasión más dramático y, ellos creían, más eficaz que antes de la “Contrarreforma”» (p. 100). Sobre el uso de las imágenes, estos mismos autores puntualizan que

Lutero, a diferencia de Calvino, no las desaprobó (en su despacho se veía un cuadro de la Virgen María). A lo que se oponía Lutero era a la superstición, que él llamaba idolatría, esto es, a la veneración del significante a expensas del significado (p. 97).

Por ello, fue habitual durante la Reforma encontrar imágenes protestantes, especialmente xilografías, para las que los impresores «se inspiraron en un rico repertorio de chistes populares tradicionales para que sus imágenes acabaran con la Iglesia Católica convirtiéndola en un elemento ridículo»²¹⁶ (Burke, 2001, p. 70). Pero esta difusión de grabados tuvo consecuencias próximas a la actitud que Lutero rechazaba de los católicos hacia los santos, pues su propio retrato, ampliamente difundido como un santo con su aureola, «estaba convirtiéndose en objeto de devoción» (p. 72).

En cuanto a la importancia del arte en la difusión de la doctrina contrarreformista, ésta ya quedó patente en la XXV sesión del Concilio de Trento, la última, en la que, entre otros temas, se trató el uso de las imágenes en el adoctrinamiento. En esta sesión se estableció que se debía venerar y honrar las imágenes de Jesús, María y los santos

no porque se crea que hay en ellas divinidad, ó virtud alguna por la que merezcan el culto, ó que se les deba pedir alguna cosa, ó que se haya de poner la confianza en las

²¹⁶ Un buen ejemplo son los grabados de Lucas Cranach compilados bajo el título *Passional Christi und Antichristi* (1521), en los que se enfrenta la humildad de Jesús a la ostentación y la riqueza de la que hacían gala los Papas.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

imágenes (...), sino porque el honor que se dá á las imágenes, se refiere á los originales representados en ellas (López de Ayala, 1785, p. 450).

Además, se instaba a los obispos a que se enseñase mediante las imágenes, pues a través de ellas

se instruye y confirma el pueblo recordandoles los artículos de la fe, y recapacitandoles continuamente en ellos: ademas que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido; sino tambien porque se exponen á los ojos de los fieles los saludables exemplos de los Santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos (p. 451).

De este modo, la Iglesia entendió en el Concilio «que las imágenes eran el medio más idóneo y eficaz de adoctrinamiento, propaganda y afianzamiento de las verdades de la fe y de los dogmas establecidos» (Rodríguez G. de Ceballos, 2008, p. 4).

Para Santiago Sebastián (1981), «la Contrarreforma fue un elemento determinante, que convirtió el Arte en un instrumento de propaganda del catolicismo de acuerdo con las directrices impuestas por el papado y los jesuitas» (p. 13). Más adelante incidiremos en el papel de la Compañía de Jesús, «la orden que promovió la Contrarreforma» (p. 275). Sobre el carácter del arte contrarreformista, dice Sebastián (1981) que

el arte de la época expresa la lucha que la Iglesia Católica mantuvo frente al protestantismo en sus variadas facetas (...). El arte se contagia del espíritu religioso de la época, y el arte contrarreformista tendrá como nota el amor a lo recargado y fastuoso, como nota característica frente a la severidad y desnudez de la Reforma. La riqueza decorativa no fue una perversión del gusto, más bien obedece a una idea de lucha. La Reforma había desatado una campaña iconoclasta contra imágenes muy queridas de los católicos (...). A la Reforma contestó la Iglesia multiplicando las imágenes (p. 145).

No obstante, más allá del uso propagandístico que la Iglesia católica diese al arte, es posible que se haya exagerado el papel del Concilio de Trento en la creación de un nuevo tipo de arte, producto de este congreso. Julián Gállego (1984) relativiza la existencia de un arte tridentino:

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Aunque sea justo para definir una época y hasta un estilo, sería excesivo si se creyera que ese arte salió de las reglas dadas en Trento (...). Si miramos con detenimiento las Actas no hallamos gran cosa sobre iconografía (...). No hemos de creer en una autoritaria reglamentación de las imágenes o de los cuadros, salida de Roma (pp. 182–183).

Estamos de acuerdo con Gállego (1984) en que en Trento no se dieron unas normas iconográficas, pues ya hemos visto lo que se decretó en el Concilio sobre las imágenes, pero sí entendemos que la Iglesia promovió determinadas representaciones que se ajustaban a la ortodoxia y se convirtieron casi en cánones.

Jesús Timoteo Álvarez (1991) destaca el papel del arte en la lucha contrarreformista al afirmar que

el arte debía ser instrumento muy importante en la recuperación espiritual de Europa, forma básica de explicación y propaganda de la doctrina católica. Para cumplir esas funciones elementales, el arte —como la predicación— tienen que ser populistas, recargados, fastuosos, sensacionalistas, barrocos en definitiva. De ahí la indudable identificación entre contrarreforma y barroco. No todo el arte puede, sin embargo, cumplir todas las funciones. A la arquitectura se le deja la de impresionar con grandiosidad y magnificencia; a la pintura la de educar y convencer, apologetizar a los creyentes (p. 91).

La presencia de imágenes en los templos, por su carácter pedagógico, tuvo defensores mucho antes de Trento. Entre los más ilustres encontramos a Santo Tomás de Aquino, quien alegó tres razones para exponer imágenes religiosas en las iglesias:

primera, la instrucción de los analfabetos, que podrían aprender en ellas como en los libros; segunda, el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos podrían perdurar más firmemente en nuestra memoria viéndolos representados ante nosotros a diario; y tercera, las emociones se estimulan más eficazmente con cosas vistas que con cosas oídas (Santo Tomás de Aquino en Freedberg, 1992, p. 197).

Como señala Freedberg (1992), el tercer motivo que exponía Santo Tomás ya lo había expresado Horacio: «lo que la mente absorbe por los oídos la estimula menos que lo que se le presenta a través de los ojos y lo que el espectador puede creer y ver por sí

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

mismo» (Horacio en Freedberg, 1992, p. 197). Además, estas representaciones ayudaban a la construcción o consolidación de la conciencia de la existencia de Dios:

Escritores como Dión Crisóstomo y Máximo de Tiro –Plutarco también– justificaron de forma explícita las imágenes sobre la base de que el hombre necesita símbolos materiales de Dios debido precisamente a su incapacidad para ascender de forma directa al reino de lo espiritual. Sin imágenes, lo divino era inaccesible para los comunes mortales. Ésta es la opinión tan firmemente rebatida por escritores cristianos como Eusebio y San Agustín, aunque a la larga su resistencia fue vana. Incluso en el mundo cristiano, se llegó a justificar la importancia de las imágenes con estas premisas (Freedberg, 1992, p. 199).

Ya adelantamos en la introducción de este capítulo que, para definir a los enemigos, no siempre hace falta hablar directamente de ellos y mostrarlos, sino que también es posible transmitir cómo son exponiendo cómo no son, es decir, definiendo a su contrario que, en este caso, son los católicos. Este fenómeno lo hemos hallado con muchísima frecuencia en el arte español del siglo XVII, tanto es así que nos ha resultado muy difícil encontrar ejemplos de obras en las que haya herejes. La explicación que se nos ocurre es que, mientras que en los textos (como, por ejemplo, las relaciones de sucesos) al lector oyente no se le da oportunidad de posicionarse a favor de *los otros*, pues desde la primera línea se les presenta de forma maniquea, atacándolos verbalmente, contando sus maldades y atrocidades, reforzadas éstas, además, por el relato de las bondades de los católicos; en el arte, la exposición del mensaje no siempre es tan directa: las obras contienen un mensaje que el espectador tiene que descifrar, para lo cual necesita una inteligencia y una cultura que no siempre va a poseer, de modo que cabe la posibilidad de que lo entienda erróneamente. Asimismo, el espectador puede recrearse en la contemplación de la obra y fijarse en detalles que distraigan su atención de lo verdaderamente importante. Por eso, aunque el arte religioso del siglo XVII «lucha contra la herejía» (Mâle, 2001, p. 22), esa lucha no suele verse, pues casi siempre, al menos en el caso español, sólo se muestra al bando católico y *sus armas*, aquellas cuestiones que los enemigos rechazan: los sacramentos, los santos, la Virgen, etc. Mâle (2001) afirma que el arte religioso de esta época «es un arte severo, concentrado, en el que nada es inútil, en el que nada distrae la atención del cristiano que medita sobre los misterios de la salvación» (p. 19), y, quizá por eso, entendemos que no

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

se suelen exponer las ideologías enemigas sino las propias que *los otros* rechazan para reforzar *el nosotros* a la vez que se combate a los adversarios, pues, como sentencia el mismo autor, refiriéndose a la presencia de la hostia en las obras, «el arte venera lo que niega la herejía» (p. 81).

A continuación, vamos a tratar por separado la pintura, el grabado y la estampa, la escultura y la arquitectura.

4.4.1. La pintura

Al observar hoy la pintura católica del siglo XVII, podría parecernos, en ocasiones, demasiado compleja para ser comprendida por *gentes incultas*, pero conviene recordar que en aquella época la cultura religiosa era más elevada que la que podemos tener actualmente la mayoría de nosotros²¹⁷. En este sentido, Peter Burke (2001) argumenta que

tanto la iconografía como las doctrinas que ésta pretendía ilustrar probablemente fueran explicadas de viva voz por los clérigos, y es posible que la propia imagen actuara a modo de recordatorio y refuerzo del mensaje oral, y no como una fuente independiente (pp. 61 y 63).

Para Jesús Timoteo Álvarez (1991), «la función de la pintura se orienta hacia lo apologético y educativo, hacia la confirmación de las propias creencias, utilizando como temas predilectos aquellos negados por los protestantes» (p. 91).

La pintura religiosa estaba sujeta a la ortodoxia católica y de ello se encargaba en España la Inquisición mediante censores o *veedores* que aprobaban o rechazaban las obras. Si alguna atentaba contra la doctrina, el Santo Oficio castigaba «con excomunión, con multa de 500 ducados y hasta con destierro», tanto al autor como al dueño de la obra (Gállego, 1984, pp. 69–70). Pero, si tenemos en cuenta que la mayoría de las pinturas de carácter religioso fueron encargadas por las órdenes religiosas, es poco

²¹⁷ En el siglo XVII, «la mayoría de los fieles no sólo sabía recitar las principales oraciones, sino que conocía los dogmas y le eran familiares muchos episodios del Antiguo y Nuevo Testamento, muchas historias y leyendas sobre Cristo, la Virgen y los santos. A este resultado contribuyeron la catequesis obligatoria, la predicación, la lectura de libros y hojas sueltas» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 409).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

probable que se diesen elementos ofensivos en este tipo de arte. Además, las órdenes imponían a los pintores las características de las obras en los contratos que firmaban con ellos, documentos que

ofrecían al pintor escasa oportunidad de entablar consultas con autoridades eruditas sobre detalles de iconografía. Estos los proporcionaba el cliente, quien ejercía su derecho tradicional de control sobre el producto que pagaba. Los clientes más exigentes eran los jesuitas, quienes, como líderes de la Contrarreforma, se convirtieron en censores de la ortodoxia. Los pintores a su servicio no sólo recibían los programas iconográficos sino incluso las instrucciones para ejecutarlos (Brown, 1985, pp. 80–81).

En el caso de la Sevilla de principios del XVII, el pintor Francisco Pacheco²¹⁸ ejerció como «veedor de Pintura Sagrada» (Fernández López, 2002, p. 58): el 7 de marzo de 1618 el Santo Oficio hispalense le concedió una comisión²¹⁹ para que «velase sobre el decóro y decencia de las pinturas sagradas, que estuviesen en tiendas y parages públicos, y no hallándolas con el que convenia, las hiciese llevar al tribunal para que vistas y examinadas se diese providencia» (Ceán Bermúdez y Real Academia de San Fernando, 1800, p. 9). Sobre su censura, dice Bonaventura Bassegoda (1989) que

nada sabemos de las tareas encomendadas a tal “comisión”, ni se conocen procesos o amonestaciones a pintores a propósito de cuestiones iconográficas. Podemos deducir, en consecuencia, que este nombramiento fue un simple reconocimiento honorífico sin repercusiones concretas en la pintura sevillana de la época. No tenemos ningún dato positivo para suponer que la ortodoxia en la producción de imágenes sagradas estuviera amenazada, ni que fuera necesaria una vigilancia singular (s. p.).

Aunque, según Bassegoda (1989), el puesto de Francisco Pacheco como censor no tuvo consecuencias, sí le debemos a este pintor el *Arte de la pintura* (1649), un importante tratado que Jonathan Brown (1985) califica como una «pieza crucial en la historia de la teoría artística española» (p. 57) y cuyos postulados podemos entender como cierta forma de censura: en esta obra, Pacheco teoriza sobre la pintura y sobre

²¹⁸ En su academia, fue maestro de Alonso Cano y de Velázquez, además de suegro de éste último.

²¹⁹ Bonaventura Bassegoda i Hugas (1989) apunta que este nombramiento como censor no fue sólo para Francisco Pacheco, sino que lo ejerció junto con su hermano Juan Pérez Pacheco, familiar de la Inquisición (s. p.).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

cómo deben representarse las imágenes sagradas y los santos, de acuerdo con la ortodoxia católica. Para Brown (1985), las coincidencias de lo que expone Pacheco

con ciertos tratados inspirados por el Concilio de Trento saltan a la vista y son, además, lógicas, dada la fecha en que Pacheco comenzó a escribir el *Arte* (...). El Concilio de Trento, sin embargo, no era la única razón del miedo obsesivo de Pacheco a la heterodoxia y a la herejía; otra fuerte influencia que pesó sobre él fue el programa de represión ideológico llevado a cabo por la Inquisición española durante el siglo XVI (pp. 69–70).

Pero la homogeneidad en la iconografía religiosa va más allá de la figura de Pacheco, pues, como señala Émile Mâle (2001), en esta centuria «ciertas escenas religiosas se concebían con una sorprendente uniformidad» (p. 223), una iconografía que, según él, nace en Roma y se extiende al resto de países europeos católicos gracias a los religiosos que allí acuden y que quieren para sus templos obras como las que han visto²²⁰ (p. 226).

4.4.1.1. Figuras sagradas

- **La Inmaculada Concepción**

Aunque la Reforma puso en entredicho el papel que la Iglesia católica otorgaba a la Virgen, a quien los protestantes acusaban de haber reemplazado a Cristo en el culto (Mâle, 2001, pp. 41–42), «el Concilio de Trento tuvo ante sí demasiadas cuestiones dogmáticas para ocuparse de problemas mariológicos, y solamente el decreto sobre el pecado original (sesión 5 de 1546) declaró que no afectaba a la Santísima Virgen»²²¹ (Sebastián, 1981, p. 195). A pesar de ello, teólogos, órdenes religiosas y católicos en general defendieron la figura de María. Por ejemplo, los teólogos le adjudicaron la capacidad de combatir la herejía y vencerla (p. 195):

ultrajada por los protestantes, vencerá al protestantismo por su poder de seducción; borrará los errores de Lutero y de Calvino como disipó los de Arrio y Nestorio. Tal era la

²²⁰ Para saber más sobre la nueva iconografía tridentina, véase Mâle, 2001, pp. 223–278.

²²¹ Véase López de Ayala, 1785, p. 25.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

firme esperanza de la Iglesia, y por ello se introdujo entonces en el Rosario este verso de una antífona de la Edad Media: *Gaude, María Virgo, quae cunctas haereses sola interemisti*. «Regocíjate tú, Virgen María, decíase, eres tú sola la que ha destruido todas las herejías» (Mâle, 2001, pp. 44–45).

Dentro de las representaciones de María en el siglo XVII, destaca sobremanera la de la Inmaculada Concepción por haber sido el asunto del pecado original uno de los motivos de discrepancia con los protestantes. Émile Mâle (2001) señala el origen de la imagen de la Inmaculada en Francia, donde se la muestra junto a los símbolos de las letanías (p. 54). Esta representación se da con anterioridad a la Reforma protestante, «pero los ataques de Lutero y de Calvino la multiplicaron y sirvió, en lo sucesivo, para que los católicos defendiesen la idea» (p. 54). A pesar de no ser originaria de España, es aquí donde la Inmaculada Concepción se representa más frecuentemente y, según Mâle (2001), con una pasión sin igual (p. 56).

En España, el pintor Francisco Pacheco (1649) fijó en su *Arte de la pintura* el canon iconográfico de la Inmaculada Concepción, mezclando datos extraídos del Apocalipsis²²² con el misterio de la Asunción de María:

afe de pintar, pues, en este afeadísimo Misterio esta Señora en la flor de su edad de doze a treze años, hermosísima niña, lindos i graves ojos, nariz i boca perfetísima, i rofadas mexillas, los bellísimos cabellos tendidos de color de oro (...). Afe de pintar con tunica blanca, i manto azul; que así aparecio esta Señora a doña Beatriz de Silva (...). Vestida del Sol, un Sol ovado de ocre i blanco, que cerque toda la imagen unido dulcemente con el cielo; coronada de estrellas. Doze estrellas compartidas en un circulo claro entre resplandores, firviendo de punto la sagrada frente, las estrellas sobre unas manchas claras formadas al fco de purísimo blanco, que falga sobre todos los rayos (...). Vna corona imperial adorne su cabeça, que no cubra las estrellas. Debaxo de los pies la Luna; que aunque es un globo folido (tomó licècia para hazerlo) claro i transparente sobre los países, por lo alto mas clara i visíble la media Luna, con las puntas abaxo (pp. 482–483) [*anexo 6*].

Artistas como Velázquez, Ribera, El Greco o Rizi representaron en algún momento de su carrera a la Inmaculada, aunque por la cantidad y la calidad de sus obras

²²² «En esto apareció un gran prodigio en el cielo, una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y en la cabeza una corona de doce estrellas» (Apocalipsis 12, 1).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

sobresalen Murillo y Zurbarán. Todos ellos siguen más o menos las líneas marcadas por Pacheco, pero no hemos encontrado ninguna obra que integre todos los elementos que marcaba el suegro de Velázquez. Entre todas las Inmaculadas del siglo XVII, destaca especialmente *La Inmaculada Concepción de los Venerables*²²³ (ca. 1678) de Murillo [*anexo 7*], el pintor de las Inmaculadas por excelencia²²⁴, pues la belleza de sus imágenes y «su adecuación al ideal devocional de la Contrarreforma, se convirtieron en un modelo iconográfico universal» (Blanco, 2009, p. 55).

La Inmaculada se convirtió en un símbolo nacional identitario [*anexo 8*], «esencialmente un dogma español»²²⁵ (Coquerel, 1857, p. 273), hasta el punto de que muchos organismos públicos y profesionales exigían el juramento concepcionista a quienes querían ser miembros, como por ejemplo la Academia de pintura de Sevilla, creada en 1660, «cuyo reglamento imponía a todos los académicos la condición de declarar solemnemente que creían en la purísima concepción de la Virgen»²²⁶ (pp. 272–273).

• Cristo crucificado

En cuanto a la representación pictórica de Jesús, en el siglo XVII abundan los crucificados, en los que el sufrimiento queda dulcificado, siguiendo el gusto de la producción artística sacra de la época, que huye de los excesos en la representación del dolor²²⁷.

En una carta de Francisco de Rioja²²⁸ a Francisco Pacheco incluida en el *Arte de la pintura* (1649), el autor de la misiva defiende que Pacheco abogue por representar a Cristo en la cruz siguiendo el testimonio de los escritores antiguos: en pie sobre un

²²³ También conocida como *La Inmaculada Concepción de Soult* porque fue robada de su emplazamiento, el Hospital de los Venerables Sacerdotes (Sevilla), por este mariscal francés a comienzos del siglo XIX.

²²⁴ Para conocer más sobre las Inmaculadas de Murillo, véase Cámara, 1993, pp. 53–63.

²²⁵ «L’Immaculée Conception est essentiellement un dogme espagnol».

²²⁶ «Une Académie de peinture dont le règlement imposa à tous les académiciens la condition de déclarer solennellement qu’ils croient à la très-pure conception de la Vierge».

²²⁷ Tanto fue así que alguien con sorna escribió el siguiente epigrama a los pies de un Cristo de Francisco Pacheco, pintado de manera fría y desangelada: «¿Quién os puso así, Señor,/ tan desabrido y seco?/ Vos me diréis que el amor,/ mas yo digo que Pacheco» (Ceán Bermúdez y Real Academia de San Fernando, 1800, p. 12).

²²⁸ Francisco de Rioja (1583–1659) fue un poeta y erudito sevillano del Barroco.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

supedáneo, con cuatro clavos, los pies juntos, y «el rostro con magestad i decoro fin torcimiento feo, o descompuesto, afsi como cõvenia a la foberana grãdeza de Crifto nuestro Señor» (Francisco de Rioja en Pacheco, 1649, p. 603) [*anexos 9 y 10*].

Santiago Sebastián (1981) realiza una interesante comparativa entre varios crucificados pintados siguiendo el modelo de Pacheco (pp. 94–95). De todos ellos, destaca sobremanera el *Cristo crucificado* de Velázquez, pintado para el convento benedictino de San Plácido (Madrid), que nos parece que supera con creces el modelo de su maestro [*anexo 11*]. En este caso, no se cumple la máxima de David Freedberg (1992) de que «las imágenes que más nos turban son aquellas cuya mirada solicita poderosamente nuestra atención» (p. 259): el Cristo de Velázquez no nos mira, tiene los ojos cerrados y la cabeza baja, pero igualmente resulta turbador. Además, a pesar de estar de pie como decía Pacheco, la leve inclinación de su cuerpo hacia un lado, le da a la imagen un realismo del que creemos que carecen otros crucificados. Esta obra de Velázquez fue «una de las más reproducidas y comentadas de la imaginería devocional española» (Museo Nacional del Prado, 2009, p. 104).

Para encontrar otras representaciones de Jesús en las que no esté crucificado, tenemos que fijarnos, fundamentalmente, en la escultura, especialmente la de carácter procesional, en la que, quizá por la necesidad de movimiento sean tan frecuentes las escenas de la Pasión en las que Cristo está vivo y en acción, como son los llamados *nazarenos*. De esto hablaremos en el apartado de escultura.

- **Los santos**

Durante el periodo contrarreformista, son frecuentes las pinturas de santos, figuras básicas del catolicismo que fueron parte fundamental de las estrategias para combatir el protestantismo y reforzar la identidad católica, en general, y la española, en particular. Por eso, si los reformistas atacaban a los santos, la Iglesia católica exaltaba su culto, y uno de los modos de hacerlo fue impulsando la ejecución de obras que los representaran.

Así, en esta etapa fueron especialmente populares los lienzos que retrataban santos con sus atributos (lo cual resultaba muy pedagógico para aprender a identificarlos), pintados de medio cuerpo o de cuerpo entero y sobre fondo neutro, generalmente negro, para que las figuras resaltasen más, como el *San Ambrosio* de Francisco de Zurbarán (ca. 1626–1627), pintado para el convento sevillano de San

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Pablo [anexo 12]. Julián Gállego (1984) se refiere a este tipo de composiciones como *santos-estatua* o *santos-de-talla*²²⁹ por entender que se trata de imitaciones «de las tallas en madera o piedra policromada» (p. 245):

Es, pues, un Santo, en sí mismo, lo que ha de verse en esos lienzos, verdaderamente *presente* en su altar, como un soberano que se deja ver de sus súbditos, para que le contemplen, le supliquen, le aplaudan, beneficien de los milagros y curaciones que opera por su mera presencia (p. 246).

Gállego (1984) diferencia otro tipo de santos en los lienzos, a los que se refiere como *santos-apoteosis*, pues están «en levitación sobre el cielo o sobre un fondo de luz» (p. 246): «al revés que los santos-estatua, que se limitan a *ser*, los santos-apoteosis se dirigen a menudo hacia sus devotos, haciéndose sus medianeros con el Cielo» (p. 247). A esta clase de *santos-apoteosis* pertenecen las Inmaculadas (p. 246) y obras como *El triunfo de San Hermenegildo* (Francisco de Herrera *el Mozo*, 1654) [anexo 13]. Sobre esta obra, recuerda Santiago Sebastián (1981) la interesante interpretación que de ella hace Antonio Martínez Ripoll:

Triunfo total y absoluto de la Iglesia católica sobre la Herejía y la Apostasía, o, lo que viene a ser lo mismo, trasladando los postulados a la época seiscentista, el triunfo de la Contrarreforma católica sobre la Reforma protestante, pero con el carácter de triunfo vigilante y no totalmente glorioso, el mismo que definió a la iglesia española postridentina (Antonio Martínez Ripoll en Sebastián, 1981, p. 279).

Alrededor de 1652–1653, Juan de Valdés Leal realizó una serie de seis pinturas para el convento de Santa Clara (Carmona, Sevilla), de la que destacan dos que nos parece que recogen las dos clases de obras contrarreformistas: por un lado, pinturas donde se ensalza *el nosotros* católico, como en *La procesión de Santa Clara*; y, por otro lado, pinturas que muestran al *otro*, como sucede con *El ataque de los sarracenos a Asís*²³⁰ [anexo 14]. Ambos lienzos son secuencias de un mismo hecho: en el año 1240,

²²⁹ Uno de los mejores ejemplos de *santos-estatua* que hemos encontrado es el apostolado de José de Ribera, del que encontramos algunos lienzos en el Museo del Prado (Madrid), como es el caso de *San Pablo* (1630–1635), *San Pedro* (1630–1635) y *San Andrés* (1641).

²³⁰ Originariamente formaban un solo cuadro, *Santa Clara detiene a los sarracenos a las puertas del convento de San Damián*, pero el lienzo fue cortado en dos por su propietario en 1910

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

los sarracenos, bajo las órdenes del emperador Federico II, enfrentado con el Papa, atacaron el convento de San Damián (Asís), y Santa Clara, acompañada por otras monjas, intentó expulsarlos mostrándoles una custodia. Esta intervención milagrosa de Santa Clara consiguió que los sarracenos abandonasen el convento. La historia acabó con otro milagro, un huracán que detuvo a los invasores.

El recuerdo en el siglo XVII de esta intervención de Santa Clara no es baladí, pues la victoria lograda con la custodia sirve para «demostrar a la herejía el valor de la virtud divina del Santísimo Sacramento» (Mâle, 2001, p. 456): igual que hizo la santa de Asís con los sarracenos, los católicos debían combatir a los protestantes con el cuerpo de Cristo.

La representación con claridad que Valdés Leal hace de los sarracenos no es arbitraria, pues cualquier persona que desconociera el hecho histórico pero contemplase el cuadro, podría identificar a los herejes: los turbantes y el escudo con las tres medias lunas los señalan como musulmanes²³¹. Y sus rostros, feos y viles, simbolizan la maldad de la herejía, pues el enemigo, deshumanizado, tiene la cara de un monstruo, reflejo de su alma. Como dice Gállego (1984), «en la mayoría de los casos, belleza o fealdad son, en especial, los signos de las cualidades morales» (p. 195). Curiosamente, en otra pintura de Valdés Leal, perteneciente a una serie que los jesuitas le encargaron al pintor para la Casa Profesa de Sevilla, encontramos este mismo tipo de rostro, aunque en este caso no se trata de un hereje, sino de un endemoniado al que San Ignacio de Loyola está exorcizando [*anexo 15*]. Entendemos que este cuadro muestra a la perfección el paralelismo que los cristianos hacían entre el Mal y los herejes: quienes tienen una religión diferente a la católica (como los sarracenos) tienen el rostro del demonio, como el hombre poseído al que San Ignacio exorciza.

Hemos encontrado otros dos lienzos sevillanos en los que *el otro* está presente junto a un santo. Uno de ellos, pintado por Lucas Valdés para la iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes (ca. 1686–1689), representa a San Fernando victorioso sobre el islam; un islam sin rostro, pero reconocible por los turbantes y los sables [*anexo 16*]. El otro cuadro es un retrato de Santa Catalina de Alejandría, obra de Juan de Valdés

(<http://patrimoniumhispalense.com/es/espacio/casa-consistorial/derrota-sarracenos>) [Consulta: 11 de abril de 2015]. Ambas pinturas son ahora propiedad del Ayuntamiento de Sevilla y están expuestas en su sede.

²³¹ Esta indumentaria tiene también otros significados: «el turbante y el traje de moro son (...) signos de paganismo o de judaísmo, es decir de personas no bautizadas. Los verdugos de los mártires del Cristianismo suelen llevar turbante (...), igual que José de Arimatea» (Gállego, 1984, p. 214).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Leal, padre del pintor anterior, para el convento sevillano de San Benito de Calatrava (ca. 1659–1660). A la santa la identificamos por sus atributos: la palma, la espada y un trozo de una rueda de madera en el suelo, junto a una cabeza cortada, tocada con un turbante, sobre la que Santa Catalina apoya la punta de la espada²³² [*anexo 17*].

Imágenes de mártires como Santa Catalina de Alejandría fueron frecuentes durante la Contrarreforma²³³, pues, en palabras de Émile Mâle (2001), servían para recordar a los católicos, «en estos días de fuego y sangre, la virtud del sacrificio» (p. 125). Podemos entender las figuras del héroe San Fernando y de la mártir Santa Catalina de Alejandría como metáforas de la lucha contra *los otros* que se libraba en el siglo XVII: a pesar de ser santos bastante anteriores a dicha centuria²³⁴, sus batallas contra los enemigos de Cristo (musulmanes, él; paganos, ella) eran comparables con el combate que libraban la Iglesia católica, la monarquía y la Inquisición españolas contra los herejes del XVII.

4.4.1.2. Las órdenes religiosas

Las órdenes no sólo promovieron la realización de obras de temática católica, sino que, además, como consecuencia del impulso que Trento les dio por ser «las propulsoras de la nueva espiritualidad contrarreformista» (Sebastián, 1981, p. 239), se produjo el auge de la representación iconográfica de estas organizaciones religiosas, «que hasta el siglo XV apenas se había iniciado» (p. 239). Durante el siglo XVII fue tan frecuente que las órdenes religiosas encargasen pinturas sobre ellas mismas que Jonathan Brown (1985) afirma que en esta centuria

carecieron prácticamente de rival como mecenas de las artes. Todos los pintores de importancia, con la única excepción de Velázquez, contribuyeron al menos una vez a los encargos de ciclos en los que se representaban la historia y los miembros más ilustres de estas instituciones (p. 143).

²³² Santa Catalina intentó que el emperador romano Maximino abandonara el paganismo y se convirtiese al cristianismo. Éste mandó ejecutarla con una rueda de clavos y cuchillas, pero la santa se salvó milagrosamente, aunque acabó siendo decapitada.

²³³ Para conocer más sobre las obras que retratan a mártires, véase Mâle, 2001, pp. 113–147.

²³⁴ Santa Catalina, ca. 287–305; San Fernando, 1199–1252.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Como nombres destacados que realizaron este tipo de obras, Julián Gállego (1984) señala a «Herrera el Viejo, Zurbarán y Murillo y Valdés Leal en Andalucía» (p. 163). Acerca de estos ciclos pictóricos encargados por las órdenes religiosas, hay que tener en cuenta que estas pinturas llegaban a los seglares porque, aunque ahora los conventos puedan parecernos lugares *cerrados*, no era así en el siglo XVII:

hacia 1600, las órdenes habían sustituido en buena medida a las iglesias parroquiales como centros espirituales del pueblo en general. Este movimiento se vio fortalecido por el extraordinario número de santos españoles que fueron entonces canonizados –Teresa, Ignacio de Loyola, Bruno y Pedro Nolasco– y que se veían identificados con sus órdenes respectivas (Brown, 1985, p. 143).

Brown (1985) califica este tipo de pinturas seriadas como «una variedad artística esencialmente narrativa» (p. 144), pero, lamentablemente, sólo un ciclo importante se conserva en su lugar original (lo cual es esencial para *leerlo* correctamente): se trata de la serie pintada por Francisco de Zurbarán entre 1638 y 1639 para la sacristía de la iglesia del monasterio de la Orden jerónima de Guadalupe (Cáceres)²³⁵ (p. 144).

Era habitual que las órdenes religiosas realizasen encargos cuyos protagonistas fuesen sus fundadores. Así, durante el siglo XVII, fue frecuente encontrar imágenes de San Jerónimo (jerónimos), el profeta Elías (carmelitas), San Bruno (cartujos), San Ignacio de Loyola (jesuitas), San Francisco de Asís (franciscanos), San Pedro Nolasco (mercedarios) y Santo Domingo (dominicos), entre otros. Estas imágenes de los fundadores solían ser encargadas como recuerdo de su labor, de su santidad, para dar ejemplo o para magnificar la importancia de la Orden²³⁶.

Por ejemplo, hacia 1601, la Orden de San Francisco edificó en Sevilla el Colegio de San Buenaventura, centro consagrado a este santo franciscano cuya decoración fue

²³⁵ Tras ver los cuadros, entendemos que la intención de los jerónimos extremeños no era ensalzar su Orden, sino su propio convento, recordando el servicio al poder que los monjes guadalupeños habían realizado en el pasado. Para conocer más sobre el monasterio de Guadalupe, véase Brown, 1985, pp. 143–177.

²³⁶ Sobre esto último, es interesante el caso de los carmelitas, quienes atribuían su fundación al profeta Elías (personaje del Antiguo Testamento), y además creían que la propia Virgen María estaba vinculada con el Carmelo (Sebastián, 1981, p. 240), por lo que era habitual encontrar a estas dos figuras en templos de la Orden. Esto lleva a Sebastián (1981) a afirmar lo siguiente: «quizá ninguna orden como la del Carmelo tuvo tantos deseos de prestigiar su origen remontándose a los tiempos bíblicos» (p. 239).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

encargada a Francisco de Herrera *el Viejo* y Francisco de Zurbarán²³⁷. Ambos pintores realizaron una serie de lienzos sobre la vida de San Buenaventura, desde su niñez hasta su muerte, pasando por su vida como fraile. En uno de ellos, titulado *San Buenaventura recibe el hábito de San Francisco* (1628) [*anexo 18*], Herrera *el Viejo* no sólo pone como protagonista a este santo sino que añade la presencia del propio San Francisco, colocándolos frente a frente, reafirmando la santidad de San Buenaventura, pues su incorporación como fraile a la Orden goza de la aprobación del propio fundador. Estamos de acuerdo con Santiago Sebastián (1981) cuando afirma que la intención del programa iconográfico de este colegio franciscano era «servir de sermón apologético tanto en sus elementos como en su disposición encadenada, intentándose con ello no sólo la defensa y alabanza de unos principios sino también conmover y persuadir a creer y obrar a religiosos, novicios y fieles» (p. 294). En definitiva, San Buenaventura era un buen ejemplo de siervo de Dios que supo «unir la santidad de la vida con el cultivo de la ciencia sagrada», pues la sabiduría es «considerada como camino hacia la santidad» (p. 294).

En ocasiones, es la Virgen quien aparece representada junto a los miembros de la Orden, cobijándolos bajo su manto como símbolo de protección. Esta representación mariana, que podemos rastrear antes del siglo XVII²³⁸, es la misma que, por ejemplo, eligió Zurbarán hacia 1655 para el lienzo que le encargaron los cartujos del monasterio sevillano de Santa María de las Cuevas [*anexo 19*].

Además de las razones vistas para que una Orden religiosa encargase una pintura, había otra más, y es que la obra podía estar motivada por un hecho concreto, como, por ejemplo, una canonización. Éste fue el caso del encargo que Zurbarán recibió de la Merced Calzada de Sevilla para que realizara una serie de veintidós lienzos (Sebastián, 1981, p. 298) sobre San Pedro Nolasco, su fundador, «para cada dependencia importante del convento» (Gállego, 1984, p. 164), con motivo de su canonización, celebrada en 1628. En una de aquellas obras, Zurbarán pintó una de las varias visiones que tuvo San Pedro Nolasco: la aparición del apóstol San Pedro, reconocible por estar crucificado boca abajo [*anexo 20*].

²³⁷ Para conocer en profundidad el programa iconográfico del Colegio de San Buenaventura, véase Sebastián, 1981, pp. 288–294.

²³⁸ Véase, por ejemplo, la *Virgen de la Misericordia con la familia de los Reyes Católicos* (ca. 1485) de Diego de la Cruz y taller.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Con estos ejemplos creemos que queda comprobado que, a través del arte, las órdenes religiosas se defendieron del ataque del protestantismo prestigiándose y defendiendo su papel como mediadoras, no sólo de Dios sino también del poder.

4.4.1.3. El sacerdocio

El asunto del sacerdocio «fue uno de los puntos claves a nivel ideológico frente a la Reforma» (Sebastián, 1981, p. 155), pues para Lutero «todo el mundo tenía acceso directo a Dios sin necesidad de mediación clerical» (Briggs y Burke, 2002, p. 93). Para combatir esta creencia, la Iglesia católica protegió a los sacerdotes e hizo ver lo necesaria y honorable que era su labor.

En Sevilla, encontramos un buen ejemplo de la puesta en valor del sacerdocio a través de la pintura en la decoración de la iglesia del Hospital de los Venerables Sacerdotes, obra de Juan de Valdés Leal y su hijo Lucas Valdés²³⁹. Su programa iconográfico «presenta un mensaje eclesiológico, de defensa de la dignidad y la condición eclesiástica en la Sevilla del siglo XVII, derivado de las ideas de la Contrarreforma» (Fernández López, 2003, p. 65). Esta exaltación del sacerdocio no sólo está en las pinturas que decoran sus paredes, sino también en los textos bíblicos que encontramos «colocados significativamente en cada pilastra» y en el presbiterio sobre la santidad y la virtud de los sacerdotes²⁴⁰ (Sebastián, 1981, p. 345). Además, «se exalta la monarquía española, no sólo por la advocación del templo al rey San Fernando, sino por una inclinación adulatoria hacia la corona española, paladín de la cristiandad» (Fernández López, 2003, p. 67). El programa de la iglesia de los Venerables se completa con una serie de seis pinturas murales en las paredes de la nave en las que Lucas Valdés relató hechos históricos «sobre la exaltación del sacerdocio»²⁴¹ (Sebastián, 1981, p. 347). Coincidimos con Santiago Sebastián (1981) en que el objetivo de estas pinturas

²³⁹ Véase Fernández López, 2002, pp. 152–188 y Fernández López, 2003, pp. 63–74 y 87–97.

²⁴⁰ Véase Sebastián, 1981, p. 345.

²⁴¹ Las obras son: *San Martín presidiendo la mesa del emperador Máximo* (año 456), *Carlos II cede su carroza a un sacerdote portador del viático* (1685), *San Ambrosio niega la entrada en el templo al emperador Teodosio Magno* (año 379), *El emperador Constantino el Magno en el Concilio de Nicea* (año 314), *El papa San León detiene a Atila a las puertas de Roma* (año 451) y *Federico Barbarroja pide perdón al papa Alejandro III* (1177). Para conocer al completo el programa iconográfico de los Venerables, véase Fernández López, 2002, pp. 172–177.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

murales era «enaltecer el sacerdocio por medio de ejemplos históricos, no faltando uno dedicado al monarca reinante en España, y por tanto coetáneo de la construcción del templo» (p. 347): el rey Carlos II.

Todo el mensaje eclesiológico expuesto en la decoración de la iglesia queda reforzado con las palabras que vemos inscritas en tres medallones en el púlpito, *audite, intelligite, custodite* ('oíd', 'comprended', 'custodiad')²⁴², ya que «los dignos sacerdotes que precisaba la Contrarreforma guiaban a los fieles, pues oían la voluntad divina, la comprendían, transmitían y sabían guardar la doctrina y la tradición eclesiástica» (Fernández López, 1991, s. p.) [*anexo 21*].

4.4.1.4. Relatos bíblicos

Según Julián Gállego (1984), son raras las referencias a pasajes bíblicos del Antiguo Testamento en la pintura española del Siglo de Oro, y en el origen de esto se encuentra, de nuevo, el intento de alejarse de protestantes y judíos:

En este rechazo, más o menos consciente, de asuntos bíblicos, hay como una respuesta a los protestantes, que no viven más que de la lectura de la Biblia, y acaso a los judíos y judaizantes. Cuando se admiten temas del Antiguo Testamento, suele ser como prefiguraciones del Nuevo (p. 178).

Un pasaje bíblico que aparece frecuentemente en pinturas del XVII encargadas por jesuitas para los altares mayores de sus iglesias es la Circuncisión de Jesús, pues el nombre de la Orden de San Ignacio de Loyola viene del propio nombre del hijo de Dios, que le fue dado en el momento de ser circuncidado (Brown, 1985, p. 83). Esta práctica es un ritual iniciático entre los hombres judíos, por lo que, en principio, su representación chocaría con lo expresado anteriormente por Gállego (1984). Pero la solución a este conflicto la encontramos en el lienzo que los jesuitas de Sevilla encargaron al pintor Juan de Roelas para el altar mayor de la iglesia de la Casa Profesa (actual iglesia de la Anunciación): Roelas escondió entre penumbras al sacerdote judío

²⁴² En el retablo mayor figura una inscripción en griego que también está en consonancia con el objetivo de ensalzar el sacerdocio, «ΦΟΒΟΓ ΤΟΝ ΚΥΡΙΟΝ, ΚΑΙ ΔΟΞΑΣΟΝ ΙΕΡΕΑ» ('teme a Dios, honra al sacerdote'); pero sólo hacemos a ella esta breve referencia porque en ningún material consultado se indica que se trate de un texto contemporáneo a la construcción de la iglesia.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

con el cuchillo y a su derecha colocó a San José junto al Niño, pues para los jesuitas fue él y no un judío quien circuncidó a Jesús²⁴³. Para reafirmar la vinculación de los jesuitas con este momento de la vida de Jesús, Roelas retrató a San Ignacio de Loyola (a la derecha del cuadro) y, en la parte superior, colocó un sol con el anagrama de Jesús, I-H-S²⁴⁴, que se había convertido en el emblema de la Compañía [*anexo 22*].

Otro pasaje bíblico frecuente en el arte es la Anunciación. En el caso de la pintura sevillana del XVII, la manera de representar este episodio la marcaron los jesuitas con dos obras que encargaron en los primeros años del siglo: una pintura de Antonio Mohedano para la Casa Profesa de Sevilla (1606) [*anexo 23*] y otra de Juan de Roelas para el colegio que tenía la Orden en Marchena (Sevilla). El modelo de Anunciación de los jesuitas lo recogió Francisco Pacheco en su *Arte de la pintura* (1649), quien contó con el asesoramiento de un sacerdote ignaciano (Brown, 1985, p. 83):

A de estar la fantíssima Señora de rudillas (que es lo mas provable) con una manera de bufete, o fital delante, donde tenga vn libro abierto, i a un lado un candil de mefa (...). El Angel no a de venir cayendo, o bolando, i defcubiertas las piernas [como hazen algunos] antes a de estar vestido decentemente con ambas rudillas en tierra cõ grã respeto i reverencia delante de fu Reina i Señora; i ella humilde i vergonçosa (de la edad que avemos dicho de catorze años i quatro mefes) bellíssima; fu cabello tendido, i con un futil velo fobre el; manto azul, i ropa rofada, ceñida con fu cinta, como era costumbre de los Hebreos (...). Traera el Angel vistofas alas, i ropas candidas de alegres cambiantes (...). Podranfe poner unas açucenas en la mano izquierda (...). Tenga nuestra Señora las manos puestas, o cruzados los braços, como diziendo las ultimas palabras, *Ecce ancilla Domini* (...). En lo alto fe fuele pintar una Gloria con el Padre eterno, i muchos Serafines, i Angeles i el Espiritufanto en figura de Paloma echando de sí rayos resplandecientes de luz (Pacheco, 1649, p. 498).

²⁴³ Nada se dice en la Biblia sobre quién practicó la Circuncisión. El único pasaje que trata este momento se encuentra en el Evangelio de San Lucas: «llegado el día octavo en que debía ser circuncidado el niño, le fue puesto por nombre “Jesús”, nombre que le puso el ángel antes que fuese concebido» (Lucas 2, 21).

²⁴⁴ El anagrama «I-H-S» está formado por las tres primeras letras del nombre de Jesús en griego, «ΙΗΣΟΥΣ», y, posteriormente, se interpretó como «Iesus-Hominum-Salvator», ‘Jesús, el Salvador de los hombres’.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Mientras que, según Brown (1985), lo barroco era representar la Anunciación²⁴⁵ en un escenario extraterrestre porque así el pintor «transformaba la intimidad prosaica del cuarto de la Virgen en antesala del cielo, y, de esta manera, glorificaba el suceso» (p. 84), la ortodoxia contrarreformista y Pacheco, como acabamos de leer, apostaban por evitar los elementos que sacaran la escena de la habitación de María, y por eso preferían que el ángel Gabriel no fuese pintado volando. Pero «los pintores sevillanos encontraron difícil de resolver el dilema entre los requisitos de la ortodoxia y del arte y a menudo adoptaron una solución intermedia, mostrando a Gabriel arrodillado, junto a la tierra, sobre un cojín en forma de nube» (Brown, 1985, p. 84).

Para Brown (1985), la Anunciación que Murillo pintó hacia 1668 para el convento sevillano de los Capuchinos [*anexo 24*] establece el canon definitivo (p. 90):

la evolución de esta composición indica cómo las fuerzas de la ortodoxia y del conservadurismo, cuyo representante era Pacheco, influyeron sobre la pintura en Sevilla. Hasta la década de los años cuarenta del siglo XVII, los artistas aceptaron los ideales tridentinos prevalentes, sin preocuparse por elaborar una nueva iconografía o composición incluso cuando gozaron de libertad para hacerlo: si el cliente no ejercía su dictadura, lo hacía la tradición (p. 90).

Un personaje bíblico que encontramos frecuentemente en la pintura del XVII es San Miguel, especialmente en iglesias de la Orden franciscana, por su devoción al arcángel. Pensamos, como Santiago Sebastián (1981), que se recurría a él como metáfora del combate contra la herejía²⁴⁶. Sebastián (1981) habla de una pintura del Palacio arzobispal de Sevilla que retrata al

arcángel San Miguel aplastando a los demonios (Apocalipsis 12, 17); dada la misión del ángel como espíritu al servicio de Dios, el señalar aquí al príncipe de los ángeles venciendo a los rebeldes representa una clara visualización del triunfo de la Iglesia católica sobre la Reforma (p. 155).

²⁴⁵ Para ver distintas formas de mostrar la Anunciación, véase Brown, 1985, pp. 86–89.

²⁴⁶ «Entre tanto se trabó una batalla grande en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban contra el dragón, y el dragón con sus ángeles lidiaba. Pero éstos no pudieron triunfar y después no quedó ya para ellos lugar en el cielo. Así fue abatido aquel dragón descomunal, aquella antigua serpiente, que se llama diablo y Satanás, que anda engañando al orbe universo, y fue lanzado a la tierra, y sus ángeles con él» (Apocalipsis 12, 7–9).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Se trata del lienzo anónimo *Arcángel San Miguel luchando contra los demonios*²⁴⁷ [anexo 25], situado en el salón principal del edificio (Fernández López, 2002, p. 138). El hecho de que esta pintura recoja un pasaje bíblico puede hacernos pensar que la doble lectura de Sebastián (1981) está forzada, pero para llegar a este significado que expone el autor, hay que tener en cuenta que la pintura del arcángel San Miguel no se exponía aislada, sino como parte del programa iconográfico del Palacio arzobispal, programa diseñado en 1604 por el cardenal-arzobispo Fernando Niño de Guevara basado en dos mensajes:

a) Exaltación de la Iglesia Católica frente a la herejía y a la Reforma protestante y apología dogmática donde el Antiguo y el Nuevo Testamento confieren al mensaje religioso tradición y autoridad.

b) Defensa de la misión y de la dignidad sacerdotal y de la jerarquía eclesiástica representada en la persona del cardenal Niño de Guevara²⁴⁸ (Fernández López, 2002, p. 138).

Próxima a la obra del arcángel hay una Inmaculada, lo que reafirma el mensaje contrarreformista:

El situar a la Virgen en conexión con San Miguel da unidad al contexto, sacado del capítulo XII del Apocalipsis: «Y apareció en el cielo una grande señal: una mujer cubierta del sol, y la luna debajo de sus pies, y en la cabeza una corona de doce estrellas... Y parió un hijo varón, que había de regir todas las gentes con vara de hierro» (Sebastián, 1981, p. 157).

Esta conexión entre San Miguel y la Inmaculada no es exclusiva del Palacio arzobispal de Sevilla²⁴⁹. Por ello, creemos que la lucha del arcángel contra Satanás servía en el siglo XVII como metáfora del combate contra el protestantismo para defender a María, por rechazarla y negar su concepción sin pecado original.

²⁴⁷ El combate del arcángel San Miguel es un tema recurrente que aparece en otras obras, como la que Valdés Leal pintó para el retablo principal de la iglesia del convento de San Benito de Calatrava (Sevilla) (Pérez Calero, 1991, p. 23) [anexo 26].

²⁴⁸ Para conocer más, véase Fernández López, 2002, pp. 138–146.

²⁴⁹ Por ejemplo, en la iglesia capuchina de Santa María de la Concepción (Roma), encontramos un cuadro de Guido Reni, titulado *San Miguel arcángel* (1635).

4.4.1.5. Los sacramentos

Dado que los protestantes se mostraron hostiles a los sacramentos, la Iglesia católica les respondió exaltándolos. Así, por ejemplo, la penitencia se convirtió en tema pictórico a través de la imagen de penitentes como San Jerónimo, María Magdalena o San Francisco de Asís²⁵⁰.

Pero si hubo un sacramento defendido y promocionado por la pintura del siglo XVII, ése fue sin duda la eucaristía, una de las cuestiones clave del cisma religioso. Sobre esto dice Sebastián (1981) que «Rubens, sin duda el artista más característico de la Contrarreforma, daría a este tema una versión fastuosa, verdaderamente olímpica, que ha quedado como un hito de lo que la Iglesia hizo frente a la Reforma» (p. 172). Este autor destaca una serie de diecisiete tapices diseñados por Rubens (1625–1626) para el monasterio de las Descalzas Reales (Madrid), encargados por Isabel Clara Eugenia, tía paterna de Felipe IV y gobernadora de los Países Bajos, quizá «como acción de gracias por la conquista de Breda» (Victor H. Elbern en Sebastián, 1981, p. 173) [*anexo 27*].

En Sevilla, también encontramos la eucaristía representada en la pintura. Es el caso, por ejemplo, del *Triunfo de la Eucaristía* o *Alegoría de la Eucaristía* (1656), un cuadro de Francisco de Herrera *el Mozo* para la hermandad del Santísimo Sacramento, sita en la parroquia del Sagrario, en la catedral de Sevilla. En el lienzo, una custodia es elevada al cielo por unos ángeles, ante la mirada de la Virgen, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y los cuatro padres de la Iglesia latina (Agüera Ros, 1991, p. III) [*anexo 28*]. Entendemos que el recurso a estos santos, todos ellos doctores de la Iglesia, era una manera de ratificar el valor de la Eucaristía como sacramento. Para Fernández López (2002), «esta temática, de fuerte contenido ideológico y programático, aporta una clara directriz dentro del sentido contrarreformista, impulsor de la devoción al Santísimo Sacramento en los años posteriores al Concilio de Trento» (p. 220).

4.4.1.6. Los herejes

Cuando nos hemos dispuesto a buscar obras pictóricas del siglo XVII que tengan como protagonistas a herejes, como los judeoconversos o los moriscos, objetivos de la Inquisición en esta época, nos ha resultado casi imposible dar con ejemplos. Sí hemos

²⁵⁰ Véase Martínez-Burgos García, 2000, pp. 232–234.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

encontrado algunos pocos cuadros sobre la expulsión de los moriscos y uno sobre judeoconversos, todos de fuera de Sevilla [*anexos 29–31*].

En lo que se refiere a esta ciudad, sólo hemos dado con un caso de una pintura sevillana: un cuadro sobre el asesinato del inquisidor Pedro de Arbués²⁵¹ en el que aparecen dos judeoconversos. En 1664, con motivo de la beatificación de Arbués, celebrada en Sevilla el 17 de septiembre, Bartolomé Esteban Murillo recibió el encargo de pintar un lienzo para la capilla de la Inquisición. Para ello, el pintor, «por mandato de sus comitentes» (Navarrete Prieto, 1997, p. 67), copió un grabado de Pedro de Villafranca, del que hablaremos en el siguiente apartado, que representaba el momento del asesinato del inquisidor mientras rezaba ante un altar [*anexo 32*]. De esta *Muerte del inquisidor Pedro de Arbués* (ca. 1664), Murillo pintó el cuadro original, robado de Sevilla en 1804 por Manuel Godoy²⁵² (IAPH, s. a.) y conservado actualmente en el museo Hermitage (San Petersburgo, Rusia), y dos copias, que se encuentran en el Museo Vaticano y en la Colección BBVA.

Nos llama la atención que no percibimos un especial *ensañamiento* del pintor en la representación de los dos judeoconversos que están a punto de apuñalar al inquisidor ni encontramos en ellos ningún elemento que nos haga identificarlos como herejes.

4.4.2. Los grabados y las estampas

Para Asa Briggs y Peter Burke (2002), «el auge del grabado fue el cambio más profundo en la comunicación visual» en los inicios de la imprenta, pues, gracias a este invento, «se pudo hacer un uso mucho más amplio de las imágenes» (p. 50). Antonio Urquizar (2008) no va tan lejos como Briggs y Burke (2002), pero sí afirma que «el desarrollo de la imprenta involucró de forma definitiva a los artistas en la multiplicación

²⁵¹ A finales del siglo XV, la implantación del Santo Oficio en la Corona de Aragón resultó dificultosa ya que los aragoneses entendían que aquella Inquisición contravenía sus derechos forales, pero un acontecimiento luctuoso allanó el camino: en 1484, Gaspar Juglar y Pedro de Arbués habían sido designados inquisidores de Aragón, los conversos querían echarlos de Zaragoza y decidieron matar a Arbués la madrugada del 15 de septiembre de 1485, mientras rezaba en la catedral. Aquel asesinato sirvió para convencer a los cristianos que se oponían al Tribunal de la necesidad que había de él en Aragón (Llorente, 2002, pp. 107–108).

²⁵² El cuadro robado fue sustituido por una copia realizada por Joaquín María Cortés (1804) (IAPH, s. a.).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

mecánica de imágenes en una doble forma: como espacio creativo y como espacio de reproducción y difusión de lo creado» (p. 511).

Los grabados podían formar parte de las ilustraciones de libros, pero las imágenes más difundidas eran las llamadas *estampas sueltas*, muy populares entre «las clases más bajas por resultar asequibles económicamente y ser fácilmente comprensibles» (Montoro Cabrera, 1989, p. 194). El caso de Sevilla es

un buen ejemplo de esa utilización masiva de la imagen grabada durante la Edad Moderna. A la ciudad llegaban en abundancia el producto de las florecientes prensas flamencas, francesas e italianas, integrado por grandes partidas de estampas puestas a la venta en la “metrópolis” o destinadas a su redistribución en América. A ello hay que sumar la febril actividad de las prensas sevillanas, cuya productividad y calidad no eran precisamente desestimables (...). La intensidad de prácticas religiosas y el ejercicio devocional, justifica el tráfico y afición por las imágenes sacras producidas en serie (Herrera García, 2000, p. 104).

Podemos afirmar que la imprenta *popularizó* el acceso a las representaciones visuales, de modo que, gracias a este invento, las estampas «estaban al alcance de cualquiera incluso –y hasta puede que especialmente– de los iletrados» (Urquizar Herrera, 2008, p. 512). Tan amplia fue su recepción que mientras que los españoles adinerados del siglo XVII podían permitirse decorar sus casas con óleos, el resto recurría a estas imágenes baratas, generalmente religiosas, pues era la temática más demandada²⁵³. Pero, lógicamente, su objetivo principal no era la decoración, sino potenciar la piedad y la devoción y «adoctrinar, siendo este un método con el que se podía llegar fácilmente al pueblo, inculcando ideas, creencias²⁵⁴ y desarrollando de forma vertiginosa la superstición» (Montoro Cabrera, 1989, p. 192). Así, sobre el caso

²⁵³ Agustí Durán-Sanpere (1971) entiende que la desproporción en la cantidad de estampas profanas respecto a las religiosas se explica tanto «por el arraigo de las costumbres devotas» como «por la dificultad de editar hojas profanas bajo la vigilancia inquisitorial que tenía atemorizados –y con razón– a escritores, artistas y artesanos, además de los editores» (p. 10).

²⁵⁴ El recurso a las estampas como soporte pedagógico fue, en palabras de Palma Martínez-Burgos (2000), «decisivo para la evangelización de América, donde por razones económicas y de propia utilidad, los misioneros se sirvieron de las estampas, más accesibles y fáciles de transportar» (p. 224).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

de una estampa de comienzos del siglo XVIII de un altar de la Inmaculada²⁵⁵, afirma Herrera García (2000) que «no podemos infravalorar la función propagandístico-devocional del grabado, muy acorde con la espiritualidad de la época» (p. 105).

María del Carmen Montoro Cabrera (1989) distingue varios tipos de estampas de temática religiosa, como son las estampas murales²⁵⁶, las lúdicas²⁵⁷, las alegóricas bíblicas²⁵⁸, las estampas documento, las críticas²⁵⁹, los gozos²⁶⁰ o las estampas heterodoxas²⁶¹ (pp. 195–200).

²⁵⁵ Se trata de una estampa del altar de la Inmaculada Concepción de la iglesia del colegio jesuita de San Hermenegildo (Sevilla), realizada en 1712 por el grabador Félix de Araujo Pinto, cuyo dibujo previo es de Lucas Valdés (Herrera García, 2000, pp. 105–106).

²⁵⁶ «Este tipo de estampa servía de inspiración para la creación de murales situados en lugares religiosos, monasterios, claustros de conventos y parroquias; narraban visualmente escenas de la vida de Cristo, en ocasiones acompañadas de escenas populares» (Montoro Cabrera, 1989, p. 196).

²⁵⁷ «La estampa lúdica no tiene, como el resto de las mencionadas, su origen en la religiosidad, sino que en un pequeño apartado dentro de ellas se trata de temas religiosos, por lo que en ellos pueda haber de representación de costumbres» (Montoro Cabrera, 1989, p. 196).

²⁵⁸ Muestran escenas sacadas de la Biblia, como la expulsión del paraíso o la Virgen con el Niño (Montoro Cabrera, 1989, p. 196).

²⁵⁹ «Este tipo de estampas tenía como objetivo mostrar al pueblo la banalidad de las cosas materiales y su relación con el pecado», además de recordarles «lo insignificante de lo humano y la grandiosidad de lo divino» (Montoro Cabrera, 1989, p. 198).

²⁶⁰ Eran estampas que contenían imágenes y textos relacionados con ellas, como oraciones, cánticos o información sobre el personaje retratado (vida del santo, especialidad intercesora, etc.) (Montoro Cabrera, 1989, p. 199) [*anexo 33*].

²⁶¹ Se trata de estampas ofensivas contra el catolicismo y, por tanto, perseguidas por la Inquisición. De hecho, el Santo Oficio *declaró* en sus Índices de libros prohibidos el peligro de ciertas representaciones: «Assi mesmo se prohiben todas y qualesquier imagenes, retratos, figuras, monedas, empresas, invenciones, mascarar, representaciones y medallas, en qualquier materia que esten estampadas, pintadas, debuxadas, labradas, texidas, figuradas o hechas, que sean en irrision de los sanctos y en desacato e irreverencia suya y de sus imagenes y reliquias o milagros, habito, profession o vida. Y assi mesmo, las que fueren en desacato de la sancta Sede Apostolica, de los Romanos Pontífices, cardenales y obispos y de su estado, orden, dignidad y autoridad, claves y poderio espiritual (Índice de Quiroga, regla 12 en Gacto, 2000, p. 8)». Estas mismas restricciones aparecieron en los Índices posteriores. En el de Zapata (1632) las posibles ofensas se extendieron al clero y a las órdenes religiosas (Gacto, 2000, p. 8). Como destaca Enrique Gacto (2000), la Inquisición temía que, a través de estos objetos, «se difundieran por España los mensajes doctrinales de la Reforma relacionados con la crítica a las reliquias, al culto de las imágenes, o a la autoridad del Papa y de la jerarquía eclesiástica» (p. 8). Estas representaciones eran más peligrosas que los textos, pues la sociedad española era mayoritariamente analfabeta, de modo «que

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

De todas ellas, nos resulta especialmente interesante un tipo particular de estampa documento: aquella que contenía una imagen religiosa (un cristo, una virgen, un santo), acompañada de un texto que prometía el perdón o una indulgencia por rezar, visitar a la imagen original o, simplemente, por portar la estampa [*anexo 34*]. Los favores prometidos eran como los siguientes: «todas las veces que se visite esta imagen ganan 50 días de perdón y trayéndola consigo indulgencia plenaria», «40 días de indulgencia trayendo la estampa o 120 días a la persona que tomaren estampa y ante ella rezaren un credo» (Montoro Cabrera, 1989, p. 197). Entendemos que estas estampas documento resultaban un arma de doble filo, pues, a la vez que ayudaban a la difusión de devociones, favorecían la banalización y el uso inadecuado de las imágenes: por un lado, era posible confundir la sacralidad de lo representado con el soporte, y, por otro, se podía potenciar una piedad *mercantilista*²⁶².

En ocasiones, los grabados se inspiraban en pinturas, y las pinturas en grabados. Este camino de ida y vuelta es el que, por ejemplo, tuvo en Sevilla la representación del asesinato del inquisidor del tribunal de Zaragoza Pedro de Arbués: un primer grabado de Pedro de Villafranca (1647) fue copiado, como ya dijimos, por Murillo para su lienzo (1664); pero, además, otro grabador, Matías de Arteaga, copió el diseño de Villafranca e hizo un segundo grabado, impreso en Sevilla en 1695 por Juan Francisco de Blas, titulado *Retrato del beato Pedro de Arbués*²⁶³ [*anexo 35*]. Ambos grabados fueron incluidos en sendos libros del inquisidor Diego García de Trasmiera (1664) y de Velasco y Herrera (1695). Sobre la iconografía de Arbués, afirma Benito Navarrete (1997):

El caso más claro de control inquisitorial a la hora de querer expandir e instituir una iconografía determinada lo tenemos en el ejemplo del Inquisidor apostólico de

resultaba muy vulnerable a la propaganda gráfica, sobre todo cuando discurría por los cauces de la caricatura y de las ridiculizaciones grotescas» (p. 8).

²⁶² Esta práctica de ofrecer perdones e indulgencias a cambio de realizar una acción religiosa era frecuente, y no exclusiva de las estampas documento. Así, por ejemplo, acudir a un auto de fe estaba premiado con 40 días de indulgencia (Moreno Martínez, 1997, p. 149), y al rezar por los Reyes Católicos en la Capilla Real de Granada se obtenía el jubileo, como todavía consta allí en un letrero: «Oy se gana jubileo en esta Real Capilla rezãdo un Paternoster, y un Ave Maria por las Animas de los Señores Reyes Catolicos, aviendo confessado, ô con proposito de hacerlo. Ay de tener la Bulla de la Santa Cruzada». La Bula de la Santa Cruzada era una bula que se compraba.

²⁶³ Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de España (BNE), INVENT/35474.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Aragón el Venerable Pedro de Arbués. Fue Pedro de Villafranca quien en 1647 abrió el grabado para ilustrar la vida del santo que realizó Trasmiera. La iconografía fue fijada al pie de la letra por los inquisidores, queriendo que su culto se expandiera, y es así, como Villafranca realizó la imagen oficial del santo que fue suministrada por los inquisidores a los artistas (pp. 66–67).

Como en el caso de la pintura de Murillo, los conversos de los grabados no están representados de manera que nos haga pensar en ninguna demonización como herejes.

4.4.3. La escultura

Ya hemos visto que la pintura fue muy importante durante el siglo XVII, pero hay otra disciplina artística más, reseñable por el gran valor pedagógico que tuvo: la escultura religiosa, cuya máxima exposición se sigue produciendo durante las procesiones de Semana Santa, aunque también se cultivó la escultura en retablos y sillerías. Para Trinidad de Antonio Sáenz (1999), los problemas económicos por los que atravesaban en el siglo XVII el Estado, el alto clero y la nobleza marcaron que fuesen «los monasterios, las parroquias y las cofradías de clérigos y seglares los que impulsaron su desarrollo, siendo costeadas las obras en ocasiones mediante suscripción popular» (p. 56). Viendo quiénes fueron los promotores de la escultura española del XVII es evidente que ésta

se vio abocada a plasmar los ideales imperantes en estos ambientes, que no eran otros que los religiosos, en un momento en el que la doctrina contrarreformística exigía al arte un lenguaje realista para que el fiel comprendiera y se identificara con lo representado, y una expresión dotada de un intenso contenido emocional para incrementar el fervor y la devoción del pueblo (p. 56).

José Boixet (1985) apunta que el barroco español se diferencia del barroco de otros países, como Italia,

sobre todo en la estatuaria y en el retablo, puesto que al llegar a nuestras iglesias el barroco acentúa la parte emocional puesta en las figuras (...), y así nos encontramos que en vez de tener nuestros altares exaltaciones a la Fe por contemplación feliz, presentan imágenes bellísimas, siempre marcadas por el dolor y el desconsuelo, que sólo nos

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

inspiran tristeza y nos suman en la desesperanza (...). Ése énfasis que ponemos en el dolor nos acerca más a la Pasión y Muerte del Señor que al apoteosis de la Resurrección (pp. 24–25).

Sobre esto último, sólo hay que echar un vistazo a las imágenes que encontramos en las iglesias españolas y a las que procesionan en Semana Santa para comprobar que, ciertamente, Boixet (1985) tiene razón.

Durante el siglo XVII, los dos focos más importantes de producción escultórica religiosa fueron Valladolid y Sevilla, con los imagineros Gregorio Fernández y Juan Martínez Montañés como máximos representantes, respectivamente.

En Valladolid, «la doctrina contrarreformística y la clientela de la época exigían que las figuras *parecieran vivas*, a lo que Gregorio Fernández respondió con un arte intensamente realista, que le llevó a resaltar las expresiones y los rasgos individuales de sus imágenes» (Antonio Sáenz, 1999, p. 60) [*anexo 36*].

David Freedberg (1992) señala a Juan Martínez Montañés como el artista español más importante de escultura policromada:

La escultura de Montañés –y, en menor grado, la de Gregorio Fernández, casi contemporáneo suyo (hacia 1576–1636)– representa el apogeo del estilo basado en el modelado anatómico meticulosamente realista y combinado con un rico tratamiento policromático para conseguir su considerable efecto ilusionista (p. 279).

En Sevilla, entre las obras más importantes de la imaginería barroca encontramos los nazarenos de Pasión (Martínez Montañés, 1615) y el Gran Poder (Juan de Mesa, 1620), y el crucificado conocido como *El Cachorro* (Ruiz Gijón, 1682) [*anexo 37*].

Otra de las figuras ilustres de la escuela sevillana es Pedro Roldán, a quien debemos el conjunto escultórico del retablo mayor de la iglesia del Hospital de la Santa Caridad (Sevilla). Esta obra barroca, que representa a la Caridad y el entierro de Cristo, contó con el trabajo de otros dos importantes autores: Juan de Valdés Leal (encargado de policromar las figuras) y Bernardo Simón de Pineda (arquitecto). Este retablo fue concebido como el punto final del mensaje del programa iconográfico de la iglesia, ideado por Miguel Mañara, hermano mayor de la Santa Caridad: la muerte llega en cualquier momento y es igual para todos, las glorias mundanas no sirven de nada porque

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

en el Juicio Final sólo valen las virtudes y los pecados. Si quieres salvarte resucitando como Cristo, tienes que practicar la caridad porque ésta vence a la muerte²⁶⁴ [*anexo 39*].

Sin duda, el retablo mayor de la Caridad cumple las funciones del retablo contrarreformista: ser «un gigantesco muro de fe, para atraer la mirada del fiel y realzar la importancia de la zona litúrgica²⁶⁵» (Antonio Sáenz, 1999, p. 53). Como afirma Palma Martínez-Burgos (2000), los retablos son «verdaderos libros abiertos» (p. 227), otro soporte a través del cual la Iglesia católica hacía pedagogía.

4.4.4. La arquitectura

Las dificultades económicas por las que atravesaba España durante el siglo XVII hicieron que la arquitectura barroca se desarrollara fundamentalmente en el plano religioso, por ser la Iglesia

el estamento que menos sufrió la recesión económica, recibiendo, además, la ayuda de la monarquía y de la alta nobleza para financiar sus construcciones. Asimismo, justifican este predominio de la arquitectura eclesiástica la hegemonía de lo religioso en la vida del país y la proliferación de órdenes monásticas (Antonio Sáenz, 1999, p. 16).

La arquitectura barroca concebía las fachadas de los edificios religiosos «como un foco de atracción y comunicación, es decir, como un *gran cartel de anuncio* destinado a atraer al fiel» (p. 16), como «propaganda de lo que se puede gozar en su interior» (Orozco Díaz, 1980, p. 172). Para ello, frente a las líneas rectas y la sobriedad de la arquitectura protestante impulsada por la Reforma, la arquitectura contrarreformista recurrió a las líneas curvas, las columnas (especialmente las salomónicas a partir de las últimas décadas), la ornamentación (hojas, frutas), etc.

Sobre las diferencias en esta época entre la arquitectura protestante y la católica, dice Émile Mâle (2001) que «el templo protestante, blanqueado a la cal, estaba tan desnudo como la sinagoga o la mezquita. A esta desnudez la Iglesia opuso, desde finales del siglo XVI, el esplendor de sus colores, de sus mármoles y de sus materiales preciosos» (p. 35).

²⁶⁴ Para saber más sobre el magnífico programa iconográfico de esta iglesia y cómo está diseñado, véase Brown, 1985, pp. 188–202 y Cámara, 1993, pp. 92–103.

²⁶⁵ Véase *anexo 38*.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Hay que señalar que el cambio del Renacimiento al Barroco no se produjo de la noche a la mañana, de modo que hasta mediados del siglo XVII seguimos encontrando en España edificios con rasgos arquitectónicos más próximos al clasicismo renacentista que a lo exuberante y recargado del periodo siguiente.

Si el exterior de las iglesias era importante en el Barroco contrarreformista, tanto o más relevante era el interior, donde «el espacio y la luz son utilizados por los arquitectos para crear el clima emocional adecuado para la exaltación de la fe católica» (Antonio Sáenz, 1999, p. 16). Fue la Compañía de Jesús quien marcó el rumbo que debía seguir la arquitectura barroca religiosa²⁶⁶ para cumplir la aspiración tridentina «de facilitar la participación de gran número de fieles en las funciones litúrgicas, creando un tipo de iglesia *congregacional*» (p. 30). Según Boixet (1985), el hecho de que los jesuitas fueran los impulsores se debe a que «fueron los primeros en captar el sentir de aquella sociedad católica que reaccionaba contra la sobriedad luterana y el ascetismo calvinista, y quisieron poner al servicio de la fe la riqueza y belleza de aquellos templos» (pp. 17–18). Para favorecer que tuviera cabida el máximo número posible de católicos, las iglesias seguían más o menos el siguiente diseño:

la planta, de cruz latina, con una sola nave y capillas laterales intercomunicadas, presenta un esquema longitudinal pero con una pronunciada integración espacial, lograda mediante el protagonismo del centro fundamental señalado por la cúpula sobre el ancho y corto crucero. Se configura así un amplio y unitario espacio para facilitar la congregación de fieles, su participación en los actos litúrgicos y la difusión y propaganda de la fe católica (Antonio Sáenz, 1999, p. 30).

Un ejemplo de este tipo de planta lo encontramos en la iglesia del antiguo convento de Padres Terceros (Sevilla) [*anexo 40*]. Pero en Sevilla, las iglesias llamadas *de cajón* fueron las predominantes durante buena parte del siglo XVII (Antonio Sáenz, 1999, p. 46), aunque esta fórmula venía de mediados del XVI. Este tipo de edificación

²⁶⁶ José Boixet (1985, p. 16) y Trinidad de Antonio (1999, p. 30), entre otros, creen que la iglesia del Gesù (Roma) fue el modelo de la arquitectura jesuita que después se transformó en modelo de la arquitectura barroca. Cristina García Oviedo (2009) desmiente esta idea refiriéndose a ella como «el falso mito de *Il Gesù*» (p. 24): los jesuitas no crearon un estilo arquitectónico con su iglesia del Gesù sino que con ella dieron unas indicaciones «para la correcta distribución de los espacios dentro de un edificio que habitaría su Orden. De hecho, hasta existen estudios de especialistas italianos que inciden en el fuerte componente español del templo romano» (p. 24).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

tiene «planta rectangular y una sola nave» (p. 136), y como ejemplos tenemos la iglesia del Sagrario (1618–1662), obra de los arquitectos Miguel de Zumárraga, Alonso de Vandelvira y Cristóbal de Rojas [*anexo 41*] o la iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes, entre otras.

Durante el siglo XVII, fueron múltiples las capillas, iglesias y catedrales que se dedicaron a la Virgen. Entre las órdenes españolas que más devoción demostraron a María, destaca la de los jesuitas, quienes dedicaban «sus templos a la Virgen, o al menos ésta aparece en relación con santos de la orden» (Sebastián, 1981, p. 277). Un buen ejemplo en Sevilla es la iglesia del antiguo colegio de San Hermenegildo (Pedro Sánchez, ca. 1616–1620), hoy desacralizada. El centro de la cúpula está presidido por «un bajorrelieve del Niño Jesús, y de ella parten doce fajas ornamentales que dividen la cúpula en otros tantos compartimentos ocupados por cabezas de ángeles, símbolos o atributos marianos y tarjas con inscripciones sobre la Virgen en su misterio concepcionista» (Sebastián, 1981, p. 277). Originariamente, además, había una serie de efigies de santos «colocadas en las hornacinas dispuestas entre pilastras de los cuerpos murales» (p. 278), hoy desaparecidas [*anexo 42*]. Con el programa iconográfico de esta iglesia sevillana, los jesuitas querían transmitir que

la Madre de Dios desde el primer instante de su concepción había sido preservada inmune de toda mancha de pecado, entendido el hecho como aplicación muy singular de la Redención de Jesucristo, su hijo, pensamiento éste materializado en el Niño Jesús y el lema *de plenitudine Eius nos omnes accepimus*²⁶⁷, particularmente referido al monograma coronado de María. Por otro lado, este signo de santidad de algún modo protege también a los enemigos del Mal, o lo que es igual, a los Santos (...), pues la Virgen dirige su atención hacia ellos *in plenitudine Sanctorum detentio mea*²⁶⁸; pero, además, se afirma que tal signo de santidad es posible alcanzarlo mediante la oración y el ejercicio de las virtudes, invocaciones y súplicas aquí ejemplificadas en la *letanía lauretana* (Antonio Martínez Ripoll en Sebastián, 1981, p. 279).

Ya hemos visto cómo el arte en sus diferentes disciplinas, a raíz de la Reforma protestante, «tuvo que luchar, afirmar y refutar. Se convirtió en el auxiliar de la

²⁶⁷ ‘Pues de su plenitud tomamos todos’ (Juan 1,16).

²⁶⁸ ‘Mi morada está en la plenitud de los santos’ (Eclesiástico 24, 16).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Contrarreforma y fue una de las formas de la apologética; defendió lo que el protestantismo atacaba» (Mâle, 2001, p. 487).

4.5. EL ESPECTÁCULO BARROCO

Cuando hablamos de *espectáculo* en el Barroco tenemos en mente las siguientes acepciones que de este término ofrece la Real Academia Española:

Juego y festejo público, quales fueron entre los antiguos Romanos los juegos gladiatorios, y otros festejos que se celebraban en circos, theatros y Naumáchias, a que concurría el Pueblo²⁶⁹; y oy corresponde a los festejos de toros, cañas y otros semejantes (Real Academia Española, 1732, s. p.).

1. Función o diversión pública celebrada en un teatro, en un circo o en cualquier otro edificio o lugar en que se congrega la gente para presenciarla.

3. Cosa que se ofrece a la vista o a la contemplación intelectual y es capaz de atraer la atención y mover el ánimo infundiéndole deleite, asombro, dolor u otros afectos más o menos vivos o nobles (Real Academia Española, 2001a, pp. 975–976).

José Antonio Maravall (1990) cuenta que «para la comunicación del saber a otros» (p. 503), el hombre medieval prefería el oído, a diferencia del hombre moderno, quien optaba por lo que Maravall llama la *vía del ojo* (p. 503). Ciertamente, parece que la Edad Moderna, especialmente la etapa del Barroco, estuvo dominada por el sentido de la vista²⁷⁰: todo era llamativo, grandioso, exagerado, y se buscaba constantemente la excitación de los sentidos para provocar un sentimiento o una acción determinados. Todo cuanto rodeaba al Barroco era exhibicionista y ficticio, impostado, pues la monarquía y la Iglesia (los dos principales poderes) recurrían a la ostentación y la pompa para transmitir una imagen de poder, riqueza y superioridad que no siempre se correspondía con la realidad, tratando así de eclipsar los problemas y las miserias del siglo XVII español. Como dice Maravall (1990), «la fiesta es un divertimento que

²⁶⁹ Esta definición de *espectáculo* tiene su antecedente en la que daba Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611): «lugar publico y de mucho concurfo, que fe junta para mirar, como eran los Teatros, los Circos, el Coliféo, & c. Espectaculos, tâbien fe llamauan las melfmas fiestas y juegos gladiatorios, caças, neumachias, & c.» (f. 376r).

²⁷⁰ Para conocer acerca del sentido del oído en la Edad Moderna, véase Bejarano Pellicer, 2009.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

aturde a los que mandan y a los que obedecen y que a éstos hace creer y a los otros les crea la ilusión de que aún queda riqueza y poder» (p. 492). Pero, en la época que nos ocupa, también encontramos espectáculos no lúdicos o, cuando menos, espectáculos en los que primaban otros aspectos, como la penitencia, la devoción religiosa, la búsqueda del favor divino, la exhibición del castigo público, etc. Todos estaban organizados por las autoridades civiles y eclesiásticas, por lo que podemos entenderlos como auténticas exhibiciones de poder. Nicolás Maquiavelo (2006) recomendaba al príncipe la organización de festejos para divertimento de los súbditos: «en las épocas del año apropiadas, tiene que entretener al pueblo con fiestas y espectáculos» (p. 153). En el caso de los espectáculos que aquí vamos a tratar, el objetivo no era distraer a la gente, evadirla por un rato de su dura vida, sino transmitir mensajes favorables al poder organizador, vehiculados a través del evento organizado. Como afirma Reyes Escalera (1994), «estas celebraciones eran propiciadas por el poder político y religioso, ya que a través de ellas se procuraba el orden establecido» (p. 11). Así pues, se trata de los espectáculos que reproducían el orden construido por los poderes hegemónicos, los espectáculos que inhibían, a su vez, la producción de imaginarios alternativos.

Aunque nosotros no vamos a tratar las exequias cuando hablemos de los espectáculos por entender que su mensaje se aleja del contenido de nuestra tesis, sí nos parece oportuno exponer algo que sobre estos fastos dice García Bernal (2006), pues creemos que es aplicable al caso de los autos de fe generales:

Es este el más barroco de todos los espectáculos públicos del Barroco, pues desarrolla, como ninguno, el tema del dolor transformado en triunfo, invistiendo, al mismo tiempo, al triunfo, de toda la fuerza tanática de la extinción y el holocausto. En él se funde las dos secuencias narrativas hasta aquí enunciadas: el oscuro abismo de la disolución, el miedo último e impenetrable, raíz de todos los demás miedos, se transmuta en auténtica victoria si se espera y acoge con humildad y docilidad (p. 198).

Entendemos que en el auto de fe general también se producía esa transformación del dolor en triunfo: el dolor por la ofensa a Dios se convertía en triunfo del catolicismo sobre la herejía, del Bien sobre el Mal, como adelanto en la tierra del Juicio Final. Y es que el auto de fe general, en tanto que espectáculo, visibilizaba el Juicio Final, calmando las almas inquietas de los católicos: si la ofensa a Dios cometida por los

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

herejes se pagaba, su respeto tenía que tener una recompensa segura. A través del Santo Oficio, el poder de Dios estaba presente en el auto de fe, espectáculo que conllevaba la «anticipación de la gloria», expresión que tomamos prestada de García Bernal (2006, p. 198), quien la utiliza para referirse a los espectáculos de exaltación.

En este capítulo nos vamos a centrar en los espectáculos religiosos barrocos, aunque también haremos referencia a los civiles. Es con motivo de los primeros, los religiosos, cuando Sevilla destaca como escenario:

Sevilla era la ciudad española más teatral. Desplegaba su vida civil y religiosa con un espléndido resplandor dramático, al que la ciudad entera se volcaba con ocasión de las procesiones de las grandes festividades religiosas, organizadas por la iglesia y por las cofradías. En una ciudad dedicada a la exhibición y a la pompa, se esperaba de los que tenían dinero que lo derrocharan para disfrute de la comunidad (Elliott, 1990, p. 325).

Los espectáculos eran un magnífico medio de propaganda pues, si se ejecutaban de forma apropiada, podían tener efectos positivos para la imagen de sus organizadores: generaban sensación de poder, infundían admiración o terror en los espectadores, a quienes dirigían e incitaban a actuar en una dirección, los hacían sentirse parte de una misma comunidad, etc.

Creen Asa Briggs y Peter Burke (2002) que, en la Edad Moderna, las formas comunicativas más efectivas fueron «las que atraían simultáneamente la vista y el oído y combinaban mensajes verbales y no verbales, musicales y visuales» (p. 53). Tal es el caso en la España del XVII de espectáculos rituales como la Semana Santa, el Corpus Christi, las diversas procesiones y los autos de fe, por ejemplo. Sobre los rituales, Briggs y Burke (2002) señalan que «eran más que mera transmisión de información en el sentido en que creaban solidaridad» entre los participantes (p. 53). O, lo que es lo mismo, los espectáculos rituales servían para reafirmar *el nosotros*, el propio imaginario, a menudo en oposición *al otro*. En esta línea está Pedro Rueda Ramírez (2008), para quien la monarquía y la Iglesia «utilizaban el ritual y las ceremonias como un medio de representación colectiva de enorme fuerza» (p. 8).

José Jaime García Bernal (1997), al hablar de «las grandes fiestas de identidad ciudadana» (p. 32) del siglo XVII, señala la presencia de tres paradigmas de representación de la comunidad: el *paradigma de la inocencia*, el *paradigma del*

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

miembro rebelde y el *paradigma de la jerarquía social* (pp. 33–38). De ellos, entendemos que el segundo y el tercero tienen vinculación con el auto de fe.

Por un lado, el *paradigma del miembro rebelde* consistía en exhibirse en tanto que comunidad rellenando «las fisuras del modelo social» (García Bernal, 1997, p. 35), pues resultaba fascinante «contemplar al delincuente abrazando el suplicio, al hereje arrepentido o al desalmado reconducido. De modo que la sociedad barroca también fue aficionada a representarse acompañando a reos, asistiendo a turcos y moros en las vísperas de su conversión» (p. 35). Así, nos parece que la presencia del hereje sacado al auto de fe, sometido al peso de la comunidad, era una pedagógica vía de comunicación de la ortodoxia y las consecuencias de su incumplimiento: la humillación del desviado, la imposibilidad de salirse del renglón.

El tercer paradigma, el *paradigma de la jerarquía social*, al menos en el caso de los autos de fe, tiene conexión con el anterior. Si en el *paradigma del miembro rebelde* el foco se ponía en el hereje, el elemento subversivo expuesto ante la comunidad, en el *paradigma de la jerarquía social* era esa comunidad la protagonista. De acuerdo con García Bernal (1997), «los sectores sociales sobre los que el modelo ideológico concede el grado superlativo de la responsabilidad social y las virtudes más aquilatadas, deben demostrar su calidad y encabezar el gesto demostrativo de la colectividad» (p. 37). Como señala el propio García Bernal (1997), en las procesiones de los autos de fe, los herejes desfilaban escoltados por familiares de la Inquisición y acompañados por representantes del clero y por los cabildos civil y eclesiástico (p. 37). Nosotros añadimos que, cuando se trataba de autos generales, esta representación de la comunidad no terminaba en las procesiones, pues se seguía exhibiendo en el tablado, en el lado opuesto a la zona de los reos, haciendo físico el enfrentamiento moral entre *los buenos* y *los malos*. En el caso de este paradigma, entendemos que la presencia de la comunidad, con sus representantes más ilustres a la cabeza, se convertía en un magnífico canal de reforzamiento del sentimiento de pertenencia al grupo, así como de exhibición de la jerarquía interna de éste. En los actos en los que se daba este paradigma, el orden de los integrantes era importante pues, como en las procesiones civiles y religiosas de las que habla Reyes Escalera Pérez (1994), establecía «las diferencias y preeminencias entre los distintos sectores de la población, *configurando el mejor retrato de la ciudad*²⁷¹» (p. 22).

²⁷¹ Las cursivas son de Reyes Escalera (1994).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

A García Bernal (2006) le interesan lo que él denomina las *narrativas del espectáculo barroco*, que son «los modelos formales que se repiten, de manera recurrente, en la secuencia y disposición de las celebraciones» (p. 182). Estas narrativas gravitaron «entre dos pulsiones cardinales en el sistema cultural del Barroco: el polo sacrificial-disolvente y el polo triunfal-integrador» (p. 185), polos que se traducen en los dos principales tipos de espectáculos barrocos que establece García Bernal (2006): las *liturgias de impetración-propiciación* y las *liturgias de homenaje-triunfo*²⁷². Los rituales de *impetración-propiciación* eran aquellos en los participantes buscaban la acción divina en respuesta a una plegaria (p. 186). Un ejemplo de esta clase de liturgia son las procesiones de rogativas para acabar con una epidemia. El otro tipo de ritual barroco que define García Bernal (2006), el de *homenaje-triunfo*, consistía en

espectáculos de afirmación de la comunidad y de exaltación de los ideales, organizados a propósito de todo tipo de «triumfos», reales o supuestos; no pocas veces, más esto segundo que lo primero, pues situaciones equívocas o inciertas son «construidas» ritualmente como ventajosas» (p. 186).

Dentro de este grupo estarían las celebraciones de victorias militares o el nacimiento de un nuevo hijo del rey, por ejemplo.

Entre estos dos tipos de espectáculos barrocos, García Bernal (2006) traza una línea en la que se sitúan otros dos más, a medio camino entre los anteriores: los *espectáculos de demostración pública del autocontrol* y los *espectáculos de afirmación doctrinal*. En el primer caso, se trataba de acciones basadas en «el sometimiento del peligro» (p. 186), como los juegos de cañas y toros²⁷³. En cuanto al segundo grupo intermedio, se trataba de espectáculos de «catarsis pública de purificación y reparación del orden dañado» (p. 186), actos que, según García Bernal (2006), «escenifican de forma más explícita que ningún otro espectáculo la idea de militancia de voluntades y de confianza en el principio de autoridad o en la causa de la fe» (p. 202) porque muestran «el combate contra un enemigo de rostro y rasgos identificables del que a menudo se recrea el proceso de envilecimiento personal para subrayar la fuerza del poder que hace posible, al final, su reintegración moral» (p. 203). De acuerdo con esta clasificación, entendemos que los autos de fe de la Inquisición española eran,

²⁷² Para saber más sobre estos dos tipos de espectáculos, véase García Bernal, 2006, pp. 187–202.

²⁷³ Véase García Bernal, 2006, pp. 206–213.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

fundamentalmente, ejemplos de *espectáculos de afirmación doctrinal*, pues en ellos los herejes eran expuestos para mostrar al mundo sus delitos y sus condenas. Cuenta García Bernal (2006) que en estos espectáculos de afirmación doctrinal se daban frecuentemente dos modelos: «por un lado, los actos de *afirmación del paradigma* político-moral violentado por la conducta execrable; por otro, las funciones que *celebran la incorporación del enemigo o el hereje al cuerpo social*» (p. 213). Mientras que en el primer modelo, el foco se ponía en el castigo o la vejación del infractor, en el segundo lo que se destacaba era la misericordia del poder. Nosotros vemos ambos modelos en el auto de fe: cuando el hereje era exhibido con el sambenito, se le llevaba en procesión por las calles más públicas de Sevilla y se leía su causa en el tablado, se daba el primer modelo de afirmación del paradigma. Más tarde en el auto se daba el segundo modelo, la incorporación al cuerpo social, en tanto que la Iglesia abría sus brazos al hereje, salvo en el caso de los condenados a muerte que no se arrepentían.

Pero también creemos que los momentos del auto posteriores a la lectura de las sentencias estaban más próximos a los *espectáculos de homenaje-triunfo* en tanto que entonces la herejía ya no era la protagonista, sino que lo era el catolicismo, pues los asistentes reafirmaban su fe y se sentían miembros de la comunidad cristiana.

La clasificación de García Bernal (2006) se inspira en la que León Carlos Álvarez Santaló (1995) realiza de los espectáculos religiosos barrocos²⁷⁴. Nos parece pertinente incluirla aquí pues, aunque en el siglo XVII encontramos espectáculos cuya motivación no era religiosa, en todos ellos solía estar presente la religión de manera más o menos evidente²⁷⁵, cosa que también señala el propio Álvarez Santaló (1995) para justificar el concepto de *espectáculo religioso*²⁷⁶. Y es que, como dice Francisco Núñez Roldán (2004),

en los siglos XVI y XVII Dios estaba en todas partes y ocupaba todas las horas de los hombres. Estaba bajo muchas formas y maneras (...). Nada de lo humano le era ajeno. Nada de lo divino era extraño. Todo era religión (p. 203).

²⁷⁴ Entendiendo el concepto de *espectáculo* de manera amplia, pues para Álvarez Santaló un libro es también un espectáculo, véase Álvarez Santaló, 1995, p. 169.

²⁷⁵ Por ejemplo, si con motivo de la boda del rey se celebraban festejos en varias ciudades, éstos no eran religiosos, pero puede que entre los actos hubiese una procesión para pedir a Dios que ese matrimonio le diera herederos al monarca.

²⁷⁶ Véase Álvarez Santaló, 1995, pp. 160–161.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Para Álvarez Santaló (1995), los espectáculos religiosos barrocos podían ser, en primer lugar, *directos* o *por intermediación*. Dentro de los *directos* estaban los *espectáculos religiosos de homenaje-exaltación* y los *de imprecación-negociación*. Los *espectáculos religiosos directos de homenaje-exaltación* eran «todos los organizados con motivo y en torno a la *liturgia del triunfo* y la *exhibición del paradigma*» (pp. 169–170), como la procesión del Corpus Christi. Álvarez Santaló (1995) incluye en este grupo las procesiones de Semana Santa (p. 170), aunque para nosotros son una mezcla entre este tipo de espectáculos y el siguiente, los de *imprecación-negociación*, puesto que no se trata de actos en los que se realice una mera exhibición doctrinal: buena parte de los cofrades no sólo participan por amor a Cristo, sino para conseguir el favor divino a cambio de su penitencia. Este ejemplo que hemos puesto define bien el concepto de *espectáculo directo de imprecación-negociación*: el creyente hacía algo que agradase a Dios o a una figura intercesora (un santo, la Virgen) para obtener un beneficio. A este tipo de espectáculos pertenecían «los de *rogativas*, las *exhibiciones penitenciales* de todo tipo, y las *exhibiciones de castigo*» (p. 170). Álvarez Santaló (1995) especifica que las exhibiciones inquisitoriales de castigo están incluidas en este grupo (p. 170). Si con esa expresión se refiere a la ejecución pública de las penas impuestas por la Inquisición (como los azotes, la vergüenza pública, portar el sambenito o la quema en la hoguera) o a los autos de fe (pues, frecuentemente, se confunde el acto de lectura de las sentencias con la ejecución de las mismas), no encontramos la imprecación-negociación: el hereje había ofendido a Dios y quienes velaban por la ortodoxia lo castigaban, pero no entendemos que lo hicieran a cambio del favor divino. Creemos que sólo desde la perspectiva del hereje que buscase reconciliarse con Dios se pueden entender los autos de fe y los castigos inquisitoriales como *espectáculos directos de imprecación-negociación*.

Para acabar con la clasificación de Álvarez Santaló (1995), recordamos que los espectáculos no sólo podían ser *directos* sino también *por intermediación*, repitiéndose los tipos ya comentados. El autor reserva este grupo de espectáculos indirectos para «la *predicación*, el *arte religioso* y la *lectura devocional* (con especial hincapié en la hagiografía)» (p. 167).

4.5.1. Espectáculos civiles

Entendemos por espectáculos civiles aquellas fiestas de carácter político, organizadas por el Estado²⁷⁷. Al ser fiestas en las que, de una manera o de otra, participaban todos los grupos sociales, el mensaje de la monarquía era susceptible de llegar a todas las capas. En esta clase de espectáculos, cada participante ocupaba el lugar que le correspondía por su estatus, de modo que la fiesta civil se convertía en el escaparate de la jerarquía social, además de servir para *reforzar el pacto social*: el organizador, ostentador del poder, reafirmaba su superioridad y el pueblo expresaba con su presencia y participación su apoyo y la asunción del statu quo. De este modo,

las fiestas en honor a la Monarquía fueron, ante todo, un medio de transmisión a la sociedad de un mensaje político, al tiempo que un acto de lealtad y fidelidad de ésta hacia sus monarcas. Se aunaban así, pedagogía política, legitimación del poder y obediencia a la autoridad en un entorno de divertimento y evasión de la realidad (Molina Recio, 2008, p. 32).

La ciudad se convertía en el escenario de estas fiestas y se preparaba a conciencia para la ocasión, adecentando e iluminando las calles y construyendo arquitectura efímera, como por ejemplo arcos de triunfo que contenían «mensajes simbólicos que procedían de la emblemática» (p. 34). En el caso de Sevilla, como en otras ciudades, las fiestas civiles se desarrollaron en torno a los centros de poder de la ciudad: la plaza de San Francisco (Cabildo secular, Real Audiencia y Cárcel Real), calle Génova (comercio) y Gradas de la catedral (Cabildo eclesiástico). Este eje de poder cívico-religioso «no fue una composición urbana planificada» (Bernaes Ballesteros, 1983, p. 58).

La plaza de San Francisco se consagró en el siglo XVII como «espacio de sociabilidad de la urbe», convirtiéndose en «el lugar idóneo para el golpe de vista total de un cortejo; el escenario jubiloso de las fiestas de acontecimientos reales, de corridas de cañas y toros, mercado y mentidero, paseo y también lugar de lúgubres ejecuciones» (p. 57).

Procesiones, fiestas de cañas y toros, máscaras o fuegos artificiales eran algunos de los elementos de estos festejos políticos.

²⁷⁷ Véase Monteagudo Robledo, 1995, especialmente pp. 184–188.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

El mensaje propagandístico de la fiesta civil trascendía a la misma y superaba su carácter efímero gracias a la publicación de relaciones de sucesos o incluso de auténticos libros de fiestas en los casos más importantes.

En el siglo XVII se celebraron fiestas civiles de carácter político por diversos motivos. Nosotros vamos a tratar dos: las proclamaciones y las entradas reales.

4.5.1.1. Proclamaciones reales

Para Molina Recio (2008), se trata de la fiesta política más importante (p. 34). En las proclamaciones reales, el alférez mayor tremolaba²⁷⁸ el pendón real para expresar la obediencia de la ciudad al nuevo monarca, al tiempo que era aclamado por los asistentes con una fórmula establecida.

En la Sevilla del siglo XVII, esta ceremonia se celebró por Felipe IV el domingo 6 de junio de 1621, día de la Santísima Trinidad. El escribano del Cabildo secular, Hernando de Nájera, redactó una breve relación (1621). Del día de la ceremonia destaca este escribano «el gran concurfo de gente por las calles, y comun alegría de todos» y, sobre todo, «las galas y bizzarria» de todos los asistentes y participantes, desde el pueblo hasta los nobles, pasando por los soldados (f. 1v). El acto tuvo tres escenarios, todos símbolos de poder: la plaza de San Francisco, la más importante de Sevilla y lugar en el que tenían su sede el Cabildo secular y la Real Audiencia; el Alcázar, residencia real; y las Gradas de la catedral, sede del Cabildo eclesiástico (f. 1v). Las compañías de la milicia de Sevilla se distribuyeron a lo largo del recorrido, además de participar como escoltas del pendón real en la procesión (f. 1v). A las 16:00, según la citada relación, el asistente de Sevilla, Pedro de Deza, y el Cabildo secular salieron de la plaza de San Francisco hacia la casa del alférez mayor de la ciudad, Martín Ortiz de Zúñiga, lugar donde se encontraba el pendón real y donde fueron recibidos con música de ministriles²⁷⁹ (f. 2r). El pendón, «de tafetan carmesi, bordado todo alrededor de Castillos y Leones, y en medio el fante Rey don Fernando, que ganò esta ciudad» (f. 2r), fue portado por el alférez mayor a caballo hasta la plaza de San Francisco, acompañado por

²⁷⁸ ‘Enarbolar los pendones, las banderas o los estandartes, y, por ext., otras cosas, batiéndolos o moviéndolos en el aire’ (Real Academia Española, 2001b, p. 2.223).

²⁷⁹ ‘Hombre que en funciones de iglesia y otras solemnidades tocaba algún instrumento de viento’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.510).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

quienes habían ido a recogerlo. Ya en la plaza, la comitiva fue recibida por soldados con una gran salva y el pendón real fue subido a un tablado, construido para la ocasión y ricamente decorado por el Cabildo secular (f. 2r). Al escenario subieron el Asistente de Sevilla, el Alférez mayor, el alcalde mayor perpetuo, Juan Ramírez de Guzmán, el veinticuatro Francisco de Céspedes y Figueroa, el procurador mayor y veinticuatro Vargas Machuca y Palomares, cuatro reyes de armas, los dos tenientes de los escribanos del Cabildo y los porteros (f. 2r).

Y auiendo pedido licencia vno de los dichos Reyes de Armas, dixo en alta voz: Oyd, Oyd, Oyd; y luego poco despues, boluio a dezir otras vezes: Silencio, Silencio, Silencio; E inmediantamente, en muy buen tono de voz, y muy inteligiblemente el dicho Alferez mayor, con el dicho Pendon Real en la mano con mucha gallardia y de muy buen ayre, dixo: Caftilla, Caftilla, Caftilla, por el Rey Catolico don Felipe nuestro Señor. Quarto deste nombre, que Dios guarde muchos años. A que respondió el dicho señor Afsistente, Procurador mayor, circunstantes, y toda la multitud que en la dicha plaça estauan, en altas voces, Viua, Viua, diziendolo y refiriendolo vna y muchas vezez, tremolando el Alferez mayor gallardamente el dicho Pendon Real (ff. 2r–2v).

A continuación, los soldados repitieron la salva, las campanas de la catedral y de todas las iglesias repicaron, y tocaron música las copias de ministriles y trompetas (f. 2v). El cortejo abandonó la plaza de San Francisco y marchó hacia el Alcázar, donde se repitió el ritual en otro tablado que allí había sido construido; y se hizo una tercera vez, en esta ocasión en las Gradas altas de la catedral (f. 2v). Finalmente, la comitiva regresó a la casa del Alférez mayor, donde volvió a quedar el pendón real.

En esta fiesta política, se cumplió la máxima romana del *pan y circo*, pues no sólo hubo espectáculo sino que también se distribuyeron entre el pueblo monedas de plata hechas para la ocasión con las imágenes de Felipe IV y Hércules (f. 2v).

La segunda vez que Sevilla celebró una proclamación real en el siglo XVII fue el 3 de mayo de 1666, para confirmar su lealtad al nuevo rey Carlos II. De esta ceremonia no tenemos constancia a través de ninguna relación de sucesos, pero sí sabemos de ella gracias a Ortiz de Zúñiga (1677). El ritual fue el mismo que en el caso de Felipe IV y el pueblo volvió a ser agasajado con monedas con la imagen del nuevo rey, aunque en este caso la otra cara de la moneda se decoró con la corona real (p. 779).

4.5.1.2. Entradas reales

Las entradas o recibimientos de los reyes en las ciudades constituían para Molina Recio (2008) el «momento en el que se producía el mayor acercamiento entre éstos y su pueblo» (p. 36). Cuenta este investigador que la característica común de las entradas regias era «la elaboración de una escenografía de apoteosis, donde el monarca entraba en la ciudad victorioso y glorificado como un emperador de la Antigüedad clásica²⁸⁰» (p. 36). El mensaje propagandístico que contiene esta referencia clásica lo señala el propio Molina Recio (2008): «la equiparación del monarca con los héroes de la Antigüedad, cuyas virtudes se atribuían al primero» (p. 37).

Buena parte del conocimiento que tenemos de las entradas reales se lo debemos a las relaciones que sobre ellas se imprimieron. Clara Bejarano (2012) recuerda que el objetivo de estos textos no era informar,

sino todo lo contrario: trazar una memoria idealizada de la puesta en escena, exaltando a la propia ciudad en tono panegirista (...). No se trata de un acta notarial, sino de una recreación imaginativa y culta del evento para poder reparar en los detalles que en el momento pasaron desapercibidos (s. p.).

A lo largo de todo el siglo XVII, Sevilla sólo contó con la visita de un monarca, Felipe IV. Casi tres años después de su ascenso al trono, el rey viajó a Andalucía en 1624, «como parte de un programa de acercamiento del monarca a su pueblo orquestado por Olivares» (Molina Recio, 2008, p. 36), y una de sus paradas fue Sevilla, donde permaneció un par de semanas, desde el 1 de marzo hasta mediados de mes.

Felipe IV entró a Sevilla en coche por la Puerta de la Macarena el 1 de marzo a las cuatro de la tarde. Las calles habían sido decoradas con colgaduras para suplir «la fentida falta de arcos triunfales, á que fe negò el permifo» (Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 642). Desde la Macarena hasta el Alcázar, lugar de destino del rey, había soldados en diversos puntos del recorrido para que, al aviso de un clarín, disparasen tres salvas (p. 643). Sevilla homenajeó al ilustre visitante con máscaras y fuegos artificiales, aunque no con entradas ni fiestas como las de cañas y toros, como era habitual, por estar en Cuaresma y entenderse que aquello era un exceso poco religioso (pp. 642–643), además

²⁸⁰ Para conocer las entradas reales desde la perspectiva de un elemento poco estudiado como es el sonido, véase Bejarano Pellicer, 2012.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

de no querer Olivares que la ciudad gastase dinero por haber sufrido grandes riadas en los últimos años (Bernaes Ballesteros, 1983, p. 57). Aun así, las autoridades sevillanas hicieron lo que estuvo en sus manos para poner la ciudad a la altura de la visita: las calles se limpiaron, se repararon los empedrados y se aderezaron los caminos (Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 642)²⁸¹.

En este caso, la entrada real de Felipe IV poco tuvo que ver con el espectáculo que en otro momento se podría haber organizado para celebrar la presencia del rey en la ciudad, como se desprende de la escueta relación que escribió Jerónimo de Espino (1624).

4.5.1.3. Justicia ordinaria

Desde el punto de vista del Derecho, podemos entender los autos de fe y la consecuente ejecución pública de algunas de las condenas como una exhibición de la justicia inquisitorial. Pero los actos públicos de justicia no eran exclusivos del Santo Oficio: los sevillanos del siglo XVII estaban familiarizados con ellos gracias a la justicia ordinaria. La plaza de San Francisco fue el escenario principal de los ajusticiamientos, aunque otros espacios de la ciudad, como la Alameda, la Cruz del Campo o la Puerta de Jerez, también fueron utilizados a lo largo de la centuria para exhibir las consecuencias de las transgresiones de las leyes del reino. «El rey, como padre prudente de los súbditos, debía emplear el castigo y la gracia para mantener el equilibrio del cuerpo político. El ejercicio de la justicia debía culminarse con el castigo o el indulto de los delincuentes» (Mantecón Movellán, 2005, p. 69). Pero, a pesar de la dureza de la justicia, no parece que ésta reprimiese la violencia:

la sociedad sevillana de ese tiempo, y también la europea, dio pruebas cotidianas y numerosas de una conflictividad individual e interpersonal y de una agresividad verbal y física solo explicables desde una cultura urbana de la violencia gratuita y del desprecio al dolor y a la muerte, a pesar de la existencia de unas leyes y una justicia represivas y punitivas de los delitos contra el Estado, contra la propiedad, las personas, las cosas sagradas y la vida (Núñez Roldán, 2004, p. 159).

²⁸¹ Para saber más sobre esta visita de Felipe IV, véase Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 642–643; Morales Padrón, 1981, pp. 37–40; y Domínguez Ortiz, 2006, pp. 20–21.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

La violencia sexual, los robos y los asesinatos eran los delitos que conformaban «la violencia cotidiana y casual e interpersonal en la Sevilla moderna» (p. 159). Pero a estos delitos tenemos que sumar otros que también estaban bajo la jurisdicción de la justicia ordinaria, como era el caso de la homosexualidad, tanto masculina como femenina.

Entre las condenas públicas estaban la exposición a la vergüenza o los azotes, aunque, sin duda, la pena capital por ahorcamiento, degollación o quema en la hoguera constituía el espectáculo público de justicia más llamativo. En ocasiones, el criminal era descuartizado, y sus cuartos eran expuestos en distintos puntos de la ciudad, pues «de este modo se enmarcaba el espacio del delito, se recordaba su territorialidad y la del castigo que había provocado, actuando este instrumento como elemento visible que pretendía lograr la disuasión de posibles ulteriores acciones criminales» (Mantecón Movellán, 2005, p. 72). Para M^a José de la Pascua (2002), a través del ritual de la pena de muerte, «lo que hace la sociedad es conjurar sus miedos y, al mismo tiempo, autorregularse, utilizando la transgresión para reforzar la norma» (p. 206). Sobre el valor pedagógico de las ejecuciones públicas, Domínguez Ortiz (2006) hace la siguiente reflexión:

eran espectáculos crudos y amargos, en los que unos apreciaban su violencia y otros su sentido aleccionador. Los moralistas no tenían nada que objetar a lo que hoy nos parece una costumbre cruel; por el contrario, creían que era un medio de asegurar la moralidad pública (p. 205).

Veamos algunos ejemplos de la Justicia en la Sevilla del siglo XVII²⁸². En 1611, un hombre fue degollado por asesinato, y el verdugo dio una vuelta por el cadalso mostrando la cabeza (Morales Padrón, 1981, p. 28). En diciembre de 1616, un rifirrafe entre soldados y corchetes en la plaza de San Francisco acabó con un alguacil muerto, por lo que ahorcaron a un soldado en las ventanas de la Real Audiencia y a otros dos en las rejas de las Casas Capitulares, sede del Cabildo secular (p. 30). El 29 de julio de 1624

²⁸² Para conocer más casos, véase León, 1981, la obra del jesuita Pedro de León, quien desde 1578 hasta 1616 ayudó a bien morir a numerosos condenados a pena capital en Sevilla.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

sacaron de la cárcel real en un borrico un hombre con una gran coraza con muchos cuernos de papel, y azotándolo el verdugo. E iba su muger en otro borrico con una ristra de ajos en la mano, con que le dió algunos golpes en cumplimiento de la ley. Esto por que era alcaguete de su muger (p. 40).

El 9 de junio de 1625, una mujer fue ahorcada por mantener relaciones sexuales con otras mujeres «con un miembro hecho de valdres²⁸³», mismo delito por el que había sido quemada otra mujer en 1612 (p. 48). El 3 de enero de 1634, una mujer fue arrastrada, ahorcada en la puerta de su casa, le cortaron la mano y fue encubada por asesinar al marido (p. 73). En 1641, al menos siete hombres fueron ahorcados por resellar moneda (p. 95).

Para mayor escarnio de los condenados y pedagogía de los espectadores, los reos solían *procesionar* por una serie de calles conocidas como *las acostumbradas*, «es decir, por las calles que formaban su doloroso Vía Crucis, con parada ante el Cristo de los Ajusticiados, que aún hoy puede verse en una de las capillas de las gradas de la calle de los Alemanes» (Domínguez Ortiz, 2006, p. 206). Tomás Mantecón (2005) entiende esta exhibición ignominiosa de los delincuentes como un elemento que enfatizaba y extendía la «función disciplinaria, es decir, punitiva y al tiempo instructiva» de la Justicia, para que ésta permaneciera en la mente de los espectadores (2005, p. 76).

Pero, a diferencia de lo que pudiera pensarse, no todos los actos públicos de justicia despertaban el morbo y la violencia entre los asistentes. Bien conocido en Sevilla es el caso de *la mal degollada*, un caso de adulterio del que existen varios relatos²⁸⁴ y que llegó a la imprenta sevillana a través de una relación (Jiménez, 1624): la esposa de un sastre llamado Cosme había sido acusada de cometer adulterio con un joven, y ambos fueron arrestados y sentenciados a morir degollados por el ofendido en la plaza de San Francisco. Para ello, se construyó un cadalso, pero fue quemado, por lo que se hizo un nuevo tablado con presencia de soldados para que lo custodiasen (Morales Padrón, 1981, p. 41). El día fecho para la ejecución, los adúlteros fueron sacados de la Cárcel Real en borricos, y ya en el cadalso fueron arrodillados. A pesar del delito cometido, parece que los condenados habían despertado la compasión de los

²⁸³ *Baldrés* o *baldés*: ‘piel de oveja curtida, suave y endeble, empleada especialmente para guantes’ (Real Academia Española, 2001a, p. 276).

²⁸⁴ Para conocer este caso más en profundidad, véase Bernal y Espejo, 2003, pp. 154–156.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

espectadores: «quebrãtauã los coraçones de dolor el ver vna moçedad y cortos años pueftos en muerte de tan grãde afrẽta» (Jiménez, 1624, f. 2v). Cosme, que estaba en la Real Audiencia, también fue llevado a la plaza. Un grupo de frailes del vecino convento de San Francisco llegó en procesión con un cristo para pedirle al sastre que perdonase a su mujer y al joven. Su esposa también le imploraba besándole los pies, pero Cosme no cedía (f. 2v). En la relación impresa se cuenta que el marido acabó por perdonarlos y que los adúlteros fueron llevados al convento de San Francisco, sin contar qué pasó después (f. 2v). En cambio, en otros relatos de la historia²⁸⁵, el final es diferente: los franciscanos que estaban en el tablado comenzaron a gritar que el sastre había perdonado, agarraron rápidamente a los dos adúlteros y se los llevaron al convento mientras Cosme negaba que los hubiese indultado. Finalmente, Cosme aceptó que no fuesen ejecutados a cambio de que su esposa entrase en un convento, y su amante fue enviado a galeras (Morales Padrón, 1981, p. 41).

4.5.2. Espectáculos religiosos

Aunque los espectáculos religiosos fuesen promovidos y organizados por la Iglesia, lo político o nacional también estaba presente y se mezclaba con lo espiritual, pues no podemos olvidar que la Iglesia católica era la iglesia nacional y que el rey lo era por la gracia de Dios²⁸⁶. Para Elliott (1990),

esta constante alusión a los lazos sagrados que ligaban a Dios y al rey parece haber tenido un doble propósito. Ante el mundo en general contribuía a definir la posición del rey de España como el más católico de los reyes; pero de puertas adentro, en la propia España, proporcionaba, asimismo, un importante factor de cohesión política y social. Iglesia y rey eran los dos únicos elementos comunes en la dispar y fragmentada monarquía española, y la uniformidad religiosa, que el rey, la Iglesia y la Inquisición se encargaban de observar, era garantía para un continuado orden y estabilidad políticos. Garantizaba también el mantenimiento de un orden social jerárquico que reflejaba el del universo (pp. 208–209).

²⁸⁵ Véase Matute y Gaviria, 1886b, pp. 104–105 y Morales Padrón, 1981, p. 41.

²⁸⁶ Elliott (1990) reflexiona sobre la importante conexión del rey con el catolicismo en el siglo XVII y destaca «el carácter marcadamente religioso de la monarquía española en sus manifestaciones públicas. La mayoría de las apariciones públicas del monarca estaban motivadas por celebraciones religiosas» (p. 185).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Las conexiones entre lo político y lo religioso eran especialmente visibles en la procesión del Corpus Christi pues, como veremos, en ella participaban todos los poderes civiles y religiosos para demostrar y reafirmar su posición en la sociedad y su defensa de la fe católica.

Entendemos que esta clase de festejos tenían, fundamentalmente, dos funciones religiosas: por un lado, adoctrinar al pueblo, y, por otro, promover devociones concretas, transmitiendo mensajes como que la salvación sólo se hallaba en el seno de la fe católica, la única verdadera, que la Virgen y los santos eran intercesores divinos a quienes había que recurrir para buscar su favor o que Cristo era el hijo de Dios, enviado a la tierra para redimir a los hombres a través de su propia muerte. Todo ello contribuía a la construcción del imaginario del buen católico, aquel que vivía de acuerdo a los preceptos que marcaba la Iglesia.

En la mayoría de los espectáculos religiosos del siglo XVII primaba *el nosotros*, pues con estos actos se exponía el dogma católico y se reafirmaba la pertenencia a un mismo grupo. Pero esto no quita que, en ocasiones, *el otro* también apareciese. Su presencia era evidente en los autos de fe, pero había otros espectáculos en los que también encontramos la representación de *aquel que no somos* y a quien nos oponemos. Por ejemplo, en 1671 se celebraron en Sevilla las fiestas por la extensión del culto al rey Fernando III. Sobre este acontecimiento, cuenta García Bernal (2008) que «se esparcieron desde el aire» papeles en los que ponía «Dezía con Gran Sosiego/ EL REY (sin intento malo,/ antes por modo de luego)/ En viendo vn Herege: Fuego/ En viendo algún Moro: Palo» (p. 13). Quién mejor para exaltar el combate contra la herejía que Fernando III *el Santo*, el rey cristiano que conquistó varios territorios al islam.

Hay otro caso mucho más claro en el que no sólo el enemigo estuvo presente, sino que fue uno de los protagonistas del espectáculo: se trata de un torneo o justa de carácter religioso que los gorreros y sederos de Sevilla celebraron en noviembre de 1617, en el que se representaba un combate entre seguidores de Lucifer y defensores de la Inmaculada Concepción²⁸⁷. El enfrentamiento entre ambos bandos era evidente, no sólo en sus discursos, sino también en sus ropas: libreas «blancas y doradas para los servidores del bien, negras con adornos de culebras para los secuaces de Satán» (p. 14).

²⁸⁷ Véase Espinosa de los Monteros, 2009, ff. 125r–129v.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Por su importante papel en el adoctrinamiento de los católicos, cerraremos este apartado sobre los espectáculos barrocos con las procesiones, prestando especial atención a la Semana Santa y el Corpus Christi. Pues, como afirma Palma Martínez-Burgos (2000),

la procesión constituyó un vehículo de suma importancia, tanto desde el punto de vista catequístico como desde la perspectiva propagandística, pues no sólo visualiza y enseña los dogmas más comprometidos de cara a los reformadores –véase las entradas de santos y reliquias– sino que además los propaga y exalta (...).

La carga propagandística y modélica que se vierte en la procesión funciona en relación a una compleja puesta en escena donde cada ciudad saca lo mejor de sí (pp. 228–229).

4.5.2.1. Procesiones

Las procesiones religiosas (que no son exclusivas del cristianismo e incluso son anteriores a él) vivieron dentro del catolicismo una especial propagación en el Barroco. José Antonio Maravall (1990) destaca que este gusto especial por las procesiones se debía a la tendencia a desarrollar ciertas escenas en la calle que, «por su fuerza plástica configurativa» conseguían, al contemplarlas, «despertar sentimientos religiosos o políticos –o ambos a la vez, ya que tan implicados están» (p. 507).

Para Miguel Luis López-Guadalupe (2007), «sorprender, sobrecojer, aleccionar» eran los tres objetivos que cumplían las procesiones en el Barroco (p. 30). Para conseguirlo, nada mejor que recurrir a los sentidos, que se convirtieron en

la puerta de entrada de los mensajes de la fe en las fiestas religiosas (...). La unión y el sacrificio cuando azotaba la calamidad. La exhibición propia y la humillación del enemigo, si había que dar prueba de la militancia católica. En ambos casos, la razón quedaba doblegada por la fuerza y rapidez de la emoción a la que servían la técnica y los recursos del espectáculo moderno (García Bernal, 2008, p. 10).

En esta época, encontramos multitud de desfiles procesionales distintos, aunque todos con un denominador común: la exaltación del catolicismo entre participantes y espectadores. Podríamos clasificar las procesiones como sigue: procesiones de culto (cuando se realizaban en honor a un santo o una advocación mariana o cristífera),

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

penitenciales (como las de Semana Santa o los vía crucis), de rogativas (para solicitar algún favor colectivo, como el cese de una epidemia o de una sequía), de desagravios (para pedir perdón por algún ataque contra el catolicismo)²⁸⁸, de acción de gracias (para agradecer un acontecimiento o un favor colectivo concedido), sacramentales (como el Corpus Christi) y los rosarios callejeros.

El rezo del rosario²⁸⁹, por ejemplo, fue una «de las manifestaciones del creciente fervor a la Virgen en la piedad postridentina» (Sebastián, 1981, p. 196). El especial interés contrarreformista por el rosario se debía a que la Iglesia creía que igual que este rezo «había triunfado sobre la herejía albigense, también lo haría sobre la herejía protestante» (Mâle, 2001, p. 438), además de que su rezo diario «aseguraba la salvación» y se le atribuía la victoria en la Batalla de Lepanto (7 de octubre de 1571) con la que se detuvo el avance del Imperio otomano (p. 438).

Entre las procesiones de rogativas, podemos destacar las que se celebraron en Sevilla en 1649 para acabar con la epidemia de peste que, como recuerda Domínguez Ortiz (2006), mató a la mitad de la población, aproximadamente (pp. 73–74). Tan grave fue la situación, que la ciudad intentó todo cuanto fue posible para erradicar la epidemia y, por supuesto, entre aquellas acciones estuvo rogar a Dios. Las cofradías solicitaron salir en procesión, pero el Cabildo catedralicio no les dio permiso «para no afligir los corações tan fumamente del Pueblo» (López de San Román Ladrón de Guevara, 1649, f. 11v). Pero, a finales de junio, este mismo Cabildo y el civil sacaron en procesión de rogativas a la Virgen de los Reyes y le dedicaron un novenario. Entonces, la epidemia mejoró, lo cual fue tenido por un milagro (f. 16v). Dado que la búsqueda del favor divino mediante estas acciones *había resultado*, el Cabildo civil repitió los actos una semana más tarde recurriendo esta vez al Cristo de San Agustín (f. 16v), una imagen muy venerada por los sevillanos de entonces, por considerarla especialmente milagrosa.

²⁸⁸ Sobre este asunto, García Bernal (2008) plantea una reflexión muy interesante: con motivo «de los sacrilegios perpetrados por los hugonotes franceses en la Guerra de los Treinta años» hubo en Andalucía cientos de «octavas de misas, procesiones y funciones que se ejecutaron para reafirmarse en los valores religiosos compartidos e intimidar al enemigo. ¿Acaso también para poner en fuga los propios miedos?» (p. 13).

²⁸⁹ Aunque esta práctica se remonta al último cuarto del siglo XV, es a partir del siglo XVI cuando el rezo del rosario toma «la forma actual de meditación de los quince misterios (gozosos, dolorosos y gloriosos) con los quince padrenuestros, las ciento cincuenta avemarías y las letanías» (Sebastián, 1981, p. 196).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

Pero no todas las procesiones religiosas se hacían para rogar a Dios que cesase un infortunio, pues también las había por cuestiones positivas. Éste fue el caso de la procesión realizada en Sevilla a finales de junio de 1662 con la que se celebraron dos acontecimientos: aprovechando las celebraciones de acción de gracias en las que la ciudad estaba inmersa por la bula del papa Alejandro VII a favor de la Inmaculada Concepción y su festividad²⁹⁰, la cofradía del Santísimo Sacramento consagró su nueva capilla, la del Sagrario, con una procesión en la que participaron la hermandad de las Ánimas y el Cabildo catedralicio (Falcón Márquez, 1999, p. 145). El cortejo fue numeroso y contó con elementos devotos, como la Virgen de los Reyes y las reliquias de San Leandro, y otros más profanos, como los gigantes y tarascas (pp. 145–146). De aquella procesión nos quedan testimonios, como el relato de Diego Ortiz de Zúñiga (1677)²⁹¹ y una pintura²⁹² [*anexo 45*].

Los ejemplos de procesiones celebradas durante el siglo XVII son numerosísimos, pero ahora vamos a centrarnos en dos de los espectáculos religiosos más importantes de esta centuria: la Semana Santa y el Corpus Christi.

4.5.2.2. Semana Santa

Esta festividad no fue una *invención* del Barroco, ni siquiera del Concilio de Trento, aunque en él se acordó potenciar el culto público de las imágenes como respuesta al protestantismo. Pero sí fue a partir del siglo XVII cuando, en España, la Semana Santa cobró mayor protagonismo por todo lo que ésta tiene de teatralidad, término tan ligado al Barroco.

La devoción que impulsa la celebración de la Semana Santa, la Pasión de Cristo, se popularizó a partir del siglo XIII, gracias a San Francisco de Asís (Sánchez Herrero, 2003, p. 10). Pero una cosa es la especial contemplación de los últimos días de Jesús y otra lo que hoy entendemos por Semana Santa: la salida anual de procesiones de estatuas, llamadas *imágenes*, que representan escenas de la Pasión y son portadas en estructuras conocidas como *pasos* o *tronos*, según el tipo. Para llegar a esta fiesta hubo

²⁹⁰ Se trata de la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de 8 de diciembre de 1661.

²⁹¹ Véase Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 771–773.

²⁹² Para saber más sobre el lienzo, cuya autoría parece ser desconocida, véase Falcón Márquez, 1999.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

que pasar antes por otras etapas, comenzando por la celebración litúrgica, primero, del Viernes y el Sábado Santo, poco después también del Miércoles, hasta que, a mediados del siglo III, se añadieron los demás días (Sánchez Herrero, 2003, p. 14). Parece que las celebraciones de la Pasión no iban más allá de misas, cánticos y la procesión de los Ramos hasta finales del siglo XV o comienzos del XVI²⁹³ (p. 22), época en la que ya encontramos cofradías que sacaban imágenes en procesión un determinado día de la Semana Santa. Sánchez Herrero (2003) define este tipo de agrupaciones pasionales como

la asociación de fieles, en la mayoría de los casos exclusivamente laicos, que une otros dos elementos: en primer lugar la contemplación de la Pasión y Muerte de Cristo, y en segundo lugar la imitación de los dolores de Cristo en su Pasión y Muerte por medio de una penitencia pública que se concreta en la autoflagelación (y se concretó, también, en otras formas de penitencia) llevada a cabo durante la realización de una procesión o estación de penitencia efectuada en uno de los días de Semana Santa (pp. 22–23).

Las salidas procesionales en Semana Santa también se conocen con el nombre de *estaciones de penitencia*. El sentido de esta denominación la encontramos, precisamente, en el origen de la propia Semana Santa: las primeras cofradías pasionales salían de la iglesia en la que radicaba su sede y desfilaban realizando «cinco o seis estaciones en cinco o seis iglesias principales de la ciudad» (Sánchez Herrero, 2003, p. 110). Estas cofradías estaban compuestas por penitentes de luz (con cirios) y penitentes de sangre (disciplinantes), y algún paso con las imágenes titulares de la agrupación (fundamentalmente, un crucificado y/o una virgen) [*anexo 46*]. Sánchez Herrero (2003) destaca la sencillez de estos primeros cortejos procesionales, carentes de toda la pompa y el boato que fueron adquiriendo con el transcurso de los años²⁹⁴ y que han llegado

²⁹³ Para saber más sobre las primeras formas de celebrar la Semana Santa, véase Sánchez Herrero, 2003, pp. 13–19.

²⁹⁴ Hemos encontrado una pintura de finales del siglo XIX que representa la salida procesional de una cofradía sevillana hacia mediados del XVII, por lo que nos parece oportuna para hacernos una idea de cómo eran los cortejos de Semana Santa en aquella centuria, con los cofrades de luz y los de sangre o disciplinantes [*anexo 47*]. La pintura recoge una escena que, en caso de que hubiese sucedido realmente (de lo cual no tenemos constancia), ocurrió, como muy tarde, en 1649, pues el anciano que contempla sentado la salida del Cristo de Pasión es Juan Martínez Montañés, su escultor, fallecido en junio de ese año a causa de la epidemia de peste que asoló Sevilla.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

hasta nuestros días, de modo que en los inicios de la Semana Santa, los cofrades sólo buscaban «contemplar e imitar la Pasión y Muerte de Jesús» (p. 111).

Sánchez Herrero (2003) apunta otra cuestión importante de estas primeras cofradías pasionales: surgieron de manera espontánea entre el pueblo por amor a Jesús y/o por devoción a una imagen. Es decir, no parece que al principio la Iglesia interviniese en estas cofradías, cosa que sí hizo más tarde, cuando comprobó el descontrol existente (el número de agrupaciones estaba aumentando demasiado, se detectaban comportamientos *incorrectos*²⁹⁵) y, quizá por encima de todo ello, cuando se dio cuenta de la cantidad de dinero que estaba perdiendo por no implicarse, pues las cofradías se convirtieron en una importante fuente de ingresos²⁹⁶. Además, no hay que olvidar que las cofradías eran agrupaciones de laicos, y éstos debían ser controlados para mantener la ortodoxia católica. Así, por ejemplo, la intervención de la Iglesia en la Semana Santa sevillana se concretó en cuestiones como las siguientes: se hizo obligatorio solicitar permiso para fundar nuevas cofradías (Sánchez Herrero, 2003, p. 120), sólo podía haber procesiones entre el Miércoles y el Viernes Santo, no se podía procesionar de noche (a excepción de la cofradía de la Santa Vera Cruz, que tenía permiso), las mujeres no podían disciplinarse ni ir ataviadas con túnicas como los penitentes de luz, sino que debían vestir con ropa de calle y desfilar en una determinada zona de la procesión (p. 168), además de que se reguló el recorrido de las cofradías y el destino de su estación de penitencia (para las agrupaciones de Sevilla, la catedral; para las de Triana, la iglesia de Santa Ana²⁹⁷).

Un elemento fundamental para nosotros, dentro de la pedagogía que rodea a la Semana Santa, son los pasos, especialmente los de misterio por su carácter narrativo. Para Trinidad de Antonio Sáenz (1999), en la concepción de los pasos de Semana Santa «influyó de forma determinante el carácter didáctico y propagandístico de los ideales contrarreformistas. Realizados con un lenguaje teatral, eran conjuntos narrativos en los que se utilizaban todos los recursos expresivos para conseguir el impacto emocional sobre el fiel» (p. 56). Hasta el último cuarto del siglo XVI, los pasos solían ser vírgenes

²⁹⁵ Alquiler de penitentes por parte de una cofradía para que su procesión fuese más numerosa, mujeres y hombres juntos, mujeres disciplinándose, etc.

²⁹⁶ No sólo por las limosnas, donaciones y cuotas de sus miembros, sino también, y muy especialmente, por las herencias que recibían.

²⁹⁷ La organización de los desfiles procesionales se estableció en el Sínodo de 1604 del arzobispo Fernando Niño de Guevara.

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

o crucificados pero, a partir de esa época (al menos, en Sevilla), comenzaron a proliferar los pasos de misterio²⁹⁸, en los que la concepción teatral es más evidente. Durante el siglo XVII, estos pasos vivieron su «época de esplendor» (Sánchez Herrero, 2003, p. 162), quizá por esa pedagogía contrarreformista que apuntaba Trinidad de Antonio (1999). Además de los pasos que representaban escenas de la Pasión de Cristo, a partir de los siglos XVI–XVII, también encontramos pasos alegóricos²⁹⁹, productos propios de la barroquización que vivió la Semana Santa en esos años, según Sánchez Herrero (2003, p. 147).

Los pasos en particular y los cortejos procesionales en general eran pedagogía viva, andante. Es muy probable que la calidad de la imagería española del XVII, el realismo de las figuras y el movimiento de los pasos consiguieran más efectividad en la enseñanza y adoctrinamiento de los católicos a pie de calle que los sermones escuchados en los templos. Así también parece pensarlo López-Guadalupe (2007), para quien la Semana Santa fue originariamente «una derivación de la liturgia (Triduo Sacro) y de la predicación (sermones, pláticas)» que acabó rivalizando «con la liturgia oficial» y, finalmente, le ganó³⁰⁰ (p. 36). Por tanto, no es de extrañar que Ortiz de Zúñiga (1677), hablando de la imagen de Jesús Nazareno de la cofradía sevillana afincada en el Hospital de San Antón³⁰¹, diga que era «tan viuo representado, que haze erizar los cabellos, y encender en deuocion, y piedad el coraçon mas tibio, y empedernido» (p. 442).

²⁹⁸ Para conocer algunos de los primeros pasos de misterio sevillanos, véase Sánchez Herrero, 2003, p. 162.

²⁹⁹ Actualmente, en la Semana Santa sevillana sólo existen dos pasos alegóricos, que parece que ya procesionaban a finales del siglo XVII (Sánchez Herrero, 2003, p. 148): el Sagrado Decreto de la cofradía de la Santísima Trinidad (una escena del cielo en la que Dios y Jesús están sentados en sendos tronos), y el Triunfo de la Santa Cruz sobre la Muerte de la cofradía del Santo Entierro (popularmente conocido como *La canina* por aparecer una canina, simbolizando a la Muerte, sentada sobre el mundo, junto a un dragón, símbolo del Pecado, todo ello delante de una cruz).

³⁰⁰ Para leer un relato de cómo se celebraba la Semana Santa en Sevilla, véase Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 441–443, especialmente p. 442. Aunque el autor incluye este relato en el año 1506, Sánchez Herrero (2003) discrepa y afirma que debió de ser en 1606 (pp. 139 y 165). Nosotros no podemos ser tan exactos en la fecha, pero nos parece que la descripción es más propia del siglo XVII que del XVI, pues Ortiz de Zúñiga (1677) describe las cofradías como portadoras de mucho adorno y ostentación, además de que menciona que hacen estación de penitencia a la catedral.

³⁰¹ Ortiz de Zúñiga (1677) se refiere al cristo de la hermandad de El Silencio y a la actual iglesia de San Antonio Abad.

4.5.2.3. Corpus Christi

Para Santiago Sebastián (1981), «de todos los sacramentos fue la Eucaristía el que más auge tuvo en sus manifestaciones, desbordando el terreno propiamente eclesiástico para llegar al dominio popular» (p. 172). La fiesta del Corpus Christi³⁰² ilustra, como ninguna otra, esta afirmación [*anexo 48*]. Esta procesión sacramental consiste, básicamente, en la salida del Santísimo Sacramento dentro de una custodia, 60 días después del Domingo de Resurrección³⁰³.

Aunque esta festividad eucarística fue instituida en 1264 mediante una bula del papa Urbano IV, *Transiturus de hoc mundo*, y su celebración se generalizó gracias a las *Clementinae*³⁰⁴ promulgadas en 1317 por el papa Juan XXII, «su auténtico desarrollo se produjo en la etapa postridentina» (Bejarano Pellicer, 2008, p. 16), pues la Reforma protestante había puesto en duda la transustanciación. Así, la procesión del Corpus Christi se convirtió en «un didáctico medio de propaganda de la ortodoxia católica» (p. 16). Pero la Iglesia creía que el mensaje doctrinal (al menos en el caso de Sevilla)³⁰⁵ quedaba desvirtuado con los elementos profanos (las danzas, las mojarillas³⁰⁶, la Tarasca³⁰⁷ y los Gigantes³⁰⁸) [*anexo 49*] que también integraban el desfile religioso, por incitar aquellos a la relajación moral:

³⁰² Para conocer en profundidad la festividad del Corpus Christi, véase Fernández Juárez y Martínez Gil, 2002.

³⁰³ El Corpus originariamente se celebraba el jueves de la semana del noveno domingo después del de Resurrección (60 días) pero, en la mayoría de los lugares de España, la celebración se ha pasado al domingo. El día del Corpus sólo es festivo en las ciudades en las que se mantiene el jueves (como Sevilla, Toledo y Granada).

³⁰⁴ Compilación jurídica iniciada por el papa Clemente V, quien falleció antes de publicarla y fue ampliada por su sucesor, Juan XXII.

³⁰⁵ Para conocer más a fondo los elementos que integraban el Corpus sevillano, véase Bejarano Pellicer, 2008.

³⁰⁶ Personajes «que discurrían a pie, golpeando al público con las zumbantes vejigas hinchadas que blandían» (Bejarano Pellicer, 2008, p. 16).

³⁰⁷ «Carroza en forma de gigantesca serpiente o dragón de una o siete cabezas, que representaba al Pecado huyendo despavorido ante el Sacramento. Era cabalgado por el *Tarasquillo*, un personaje que podía representar tanto al mal como a la fe, y que a veces fue hombre y a veces una mujer, de cambiante edad. El cuello de la bestia se estiraba inesperadamente para arrebatar los sombreros al público» (Bejarano Pellicer, 2008, p. 16).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

La Contrarreforma aceptó las manifestaciones populares y profanas con objeto de apoyar su instrucción religiosa, pero con el tiempo el efecto didáctico se fue desvirtuando. Poco a poco se tendió a distinguir los ámbitos sagrado y profano, de manera que el elemento popular hubo que replegarse progresivamente bajo el control oficial, hasta su desaparición (p. 19).

Además de estos elementos profanos, otros de carácter religioso acompañaban al Santísimo Sacramento [*anexo 49*], como reliquias e imágenes de diferentes santos portadas en pasos [*anexo 49*]. Pero quizá más importante que qué encontrábamos en el Corpus es a quiénes, pues todos los poderes de la ciudad participaban en la procesión. Así, el cortejo estaba integrado por las autoridades civiles y religiosas, además de otros miembros de la sociedad (religiosos, nobles, gremios, cofrades) [*anexo 49*].

Por tanto, podemos concluir que esta procesión sacramental no sólo adoctrinaba a los espectadores acerca de uno de los aspectos más importantes del catolicismo, la presencia de Cristo en la hostia consagrada, y combatía contra el protestantismo, sino que, además, constituía una auténtica exhibición de poder: nadie mínimamente relevante en la vida de la ciudad podía faltar en el Corpus Christi. De nuevo, el Estado moderno se exhibía en sus actos de propaganda.

CONCLUSIONES

La monarquía española, la Iglesia católica y la Inquisición, detentadoras todas ellas del poder en el siglo XVII, difundieron la doctrina oficial a los súbditos-fieles mediante distintos canales o medios de comunicación.

El rey, en actos como las proclamaciones, las entradas y los pregones, se exhibía como el legítimo gobernante al que había que obedecer, reafirmaba su soberanía y comunicaba cuáles eran las leyes de su reino o los eventos relevantes de la monarquía, como victorias militares o nacimientos reales.

La Iglesia, por su parte, transmitía que la única religión verdadera, la única en la que el hombre podía hallar consuelo y alcanzaría la vida eterna, era el catolicismo. La pintura, los sermones o las procesiones exponían los puntos básicos de la doctrina

³⁰⁸ Eran siete y representaban «a los siete pecados capitales, o tal vez a los enemigos del catolicismo puestos en fuga» (Bejarano Pellicer, 2008, p. 16).

4. Comunicación y poder: la transmisión de la doctrina oficial en la Sevilla del siglo XVII

católica, aquellos que los españoles debían interiorizar y defender para mantenerse alejados de la heterodoxia.

En cuanto a la Inquisición, su papel en la comunicación del siglo XVII se dirigía, fundamentalmente, a señalar qué formas tomaba la herejía, enseñar a identificarla e incitar a denunciarla.

Todos los medios que hemos tratado en este capítulo nos sirven para comprender el contexto comunicacional del XVII en el que se insertaba la exhibición del hereje, la transmisión del imaginario del *otro* en los autos de fe de aquella centuria.

5. RITUAL, ESPECTÁCULO Y PROPAGANDA: EL AUTO DE FE

INTRODUCCIÓN

Como señala Peña Díaz (2002), «el auto de fe se ha considerado como una de las ceremonias públicas de mayor impacto en el Antiguo Régimen, y con una singular presencia –por recurrente– en la memoria colectiva de españoles y europeos» (p. 245). Ciertamente, si alguien piensa en la España del siglo XVII, seguramente se le vendrá a la cabeza la Inquisición y, de manera inevitable, los autos de fe y las hogueras, a modo de *reflejo pauloviano*, como decía Escandell Bonet (1984b, p. 220). A menudo, el auto de fe es confundido con el juicio y la ejecución de los herejes, pero aquel acto inquisitorial no era ni lo uno ni lo otro, sino la consecuencia de lo primero y, en ocasiones, el paso previo a lo segundo.

Para Jiménez Monteserín (1993), el auto de fe fue

el lugar y circunstancia que mejor contribuyó, a lo largo del tiempo, a introducir en las conciencias de los súbditos de la Monarquía católica y de sus vecinos lo incuestionable de la eterna victoria sobre el error de la verdad religiosa en que se sustentaba su programa político, en cuya prueba tenían lugar aquellas ceremonias (p. 559).

Igual que los canales de comunicación que vimos en el capítulo anterior contribuían a la construcción y transmisión del imaginario social del XVII, entendido éste en términos maniqueos de *nosotros*, los buenos españoles, y *los otros*, los herejes, el auto de fe también servía a estos fines, entre otras funciones, pero con una diferencia fundamental: en este espectáculo se veían las consecuencias de pertenecer al grupo equivocado.

Dada la naturaleza mixta del Santo Oficio, en el auto de fe también confluían los poderes políticos y religiosos, representados en las autoridades locales. Así, un acto aparentemente jurídico y religioso no era sólo el último paso del proceso judicial y un acto de reafirmación de la fe católica sino también «un acto político de afirmación de la identidad nacional, identificada con esa fe» (González de Caldas, 2004, p. 482). En el caso de los autos generales, esa confluencia se percibía claramente en el escenario levantado en la plaza mayor, a través de los elementos que lo integraban, las partes que

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

componían el acto y los asistentes que a él acudían: el altar, los púlpitos y el sermón, por ejemplo, indicaban que se trataba de un evento religioso; la comunicación de sentencias y la presencia del tribunal apelaban a su naturaleza de evento jurídico; y la presencia de autoridades, religiosos, nobles y el pueblo llano señalaban su carácter de evento social³⁰⁹. Y todo ello, ejecutado en forma de espectáculo mediante el cual la Inquisición orientaba a los espectadores, consciente de cómo debía manejar los resortes de la psicología de masas.

Es precisamente esa manera espectacular que tiene el Santo Oficio de comunicar públicamente sus sentencias lo que nos interesa del Tribunal, pues entendemos el auto de fe como un acto de propaganda orquestado para transmitir una serie de mensajes, favorables al poder y revestidos de catolicismo y de combate de la herejía. Como señala Fernández López (2002), «estos actos, manifestaciones multitudinarias de fe religiosa, eran a la vez el mejor muestrario del poder teocrático. La Inquisición imponía la mentalidad dominante» (p. 22). Así, «el auto de fe se presentaba como un espectáculo promovido por el poder que pretendía vehicular los principios religiosos, sociales e ideológicos para asegurar el mantenimiento del orden dentro de la sociedad»³¹⁰ (Mendes Drumond Braga, 2006, p. 177).

Los autos de fe, especialmente los generales (que constituyen nuestro objeto de estudio), eran ceremonias rituales organizadas por la autoridad, en este caso los tribunales de la Inquisición española, a través de las cuales la institución, entre otras cosas, exhibía y reafirmaba su poder, pues el Santo Oficio tenía que demostrar no sólo que tenía poder sino que lo ejercía, ante el pueblo y, especialmente, ante el resto de autoridades, quienes rivalizaban con el Tribunal por su estatus superior en sus respectivas áreas dada su naturaleza mixta político-religiosa. Gracias al auto de fe, ese día la Inquisición se imponía al resto de poderes de la ciudad, incluso al rey si éste acudía a la ceremonia, pues todo giraba en torno a favorecer y alabar la labor de la Inquisición. Como dice Lea (1983b) sobre el poder que ese día tenían los inquisidores, «las autoridades municipales les rinden la ciudad y ellos hacen de ella lo que quieren» (p. 740). Supremacía temporal ésta que acabará jugando en su contra, como veremos.

³⁰⁹ «Por contigüidad metonímica, el cadalso del auto de fe, verdadero teatro del mundo para retomar un tópico literario propio del Barroco, simbolizaba la Corte y la sociedad española en su conjunto» (Parello, 2011, s. p.).

³¹⁰ «O auto da fé apresentava-se como um espectáculo promovido pelo poder, que visava vehicular os princípios religiosos, sociais e ideológicos para assegurar a manutenção da ordem dentro da sociedade».

5.1. DEFINIENDO EL AUTO DE FE

Una primera aproximación a la definición que propondremos del auto de fe podría ser ‘aquella ceremonia ritual pública mediante la cual el tribunal inquisitorial comunicaba las sentencias a los reos’. Es decir, el auto de fe era el último paso dentro del proceso inquisitorial, su culminación pública, la única manera de *visibilizar* lo ocurrido anteriormente durante meses o incluso años. Hasta ese momento, el trabajo realizado por el Santo Oficio permanecía oculto, pero el auto de fe lo exhibía: era, como dice José Antonio Escudero (1976), «la eclosión pública de una Inquisición espectacularmente secreta» (p. 18). En suma, nos interesa el auto de fe en tanto que representación espectacular o espectáculo multicódigo de primer orden.

Juan Antonio Llorente (1981a), antiguo secretario del tribunal de Madrid, define el auto de fe como

la lectura pública y solemne de los sumarios de procesos del Santo Oficio, y de las sentencias que los inquisidores pronuncian estando presentes los reos o efigies que los representen, concurriendo todas las autoridades y corporaciones respetables del pueblo y particularmente el juez real ordinario, a quien entregan allí mismo las personas y estatuas condenadas a relajación, para que luego pronuncie sentencias de muerte y fuego conforme a las leyes del reino contra los herejes, y en seguida las haga ejecutar, teniendo a este fin preparados el quemadero, la leña, los suplicios de garrote, y verdugos necesarios, a cuyo fin se le anticipan los avisos oportunos por parte de los inquisidores (pp. 19–20).

Henry Charles Lea (1983b) consideraba que también eran autos de fe los actos de lectura de sentencias realizados en la sede del tribunal, que podían ser a puerta abierta o cerrada (p. 744), pero González de Caldas (1984) argumenta, acertadamente en nuestra opinión, que «el auto de fe era un acto ejemplar de penitencia pública por un crimen cometido» (p. 239). El carácter público del auto hay que resaltarlo, pues

la fórmula mediante la cual se condenaba a un reo a «salir a auto público o a una iglesia si no lo hubiere próximo» y las expresiones habituales «sacamos al auto de fe...» o «...salieron al auto» nos está indicando un lugar extramuros de la sede del tribunal, en un espacio abierto o dentro de una iglesia (p. 239).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

En esta investigación, sólo consideraremos *auto de fe* a la ceremonia pública celebrada fuera de la sede del tribunal, en una plaza o en una iglesia. Por tanto, excluimos de esa denominación las lecturas de sentencias efectuadas en la sala de audiencias del tribunal. La siguiente puntualización que tenemos que hacer, una vez establecido qué entendemos por auto de fe, es señalar qué actos lo integraban. Para nosotros, el auto era la ceremonia que se desarrollaba en el tablado³¹¹. Así, no incluimos ni los eventos celebrados en las vísperas, como el pregón o la procesión de la Cruz verde, ni las procesiones del día del auto ni, por supuesto, la ejecución de las sentencias.

De todo lo expuesto hasta ahora, se puede deducir que la primera función del auto de fe, lo que motivaba su celebración, era comunicar las sentencias a los herejes. Pero vehicular esta comunicación a través de aquel espectáculo respondía a algo más, que podemos resumir en otras tres funciones fundamentales, con las que concretaremos la definición del auto de fe: reparar las ofensas cometidas contra Dios y el Estado y, lo que más nos interesa en esta investigación, ensalzar al poder y adoctrinar al pueblo. Este adoctrinamiento iba en varias direcciones: por un lado, el auto de fe participaba en la construcción y transmisión del imaginario social, lo que producía en los asistentes una reafirmación de su pertenencia al grupo de *los buenos*. Por otro lado, el auto demostraba las consecuencias de transgredir la norma, haciendo uso de lo que Bennassar (1981a) denominó la *pedagogía del miedo*, que entendemos que generaba una catarsis en los espectadores. Y, por último, en el auto se exponían y defendían los principios y el *statu quo* de la monarquía española. Así, nuestra propuesta completa de definición del auto de fe es ‘aquella ceremonia ritual pública, mediante la cual el tribunal inquisitorial comunicaba las sentencias a los reos, reparaba las ofensas cometidas contra Dios y el Estado, ensalzaba al poder y adoctrinaba al pueblo, contribuyendo a la construcción y transmisión de un determinado imaginario social, el del Estado español y, al mismo tiempo, demostrando las consecuencias de transgredir la norma mientras se defendían los principios y el *statu quo* de la monarquía española’. Mientras que las funciones de naturaleza judicial, es decir, la comunicación de las sentencias y la reparación de las ofensas, hacían del auto de fe un ritual (como vimos en el capítulo 2), el resto de

³¹¹ Para conocer la opinión de otros investigadores sobre este asunto, véase el resumen que hace Peña Díaz (2002, p. 255).

funciones eran más propias de una ceremonia de propaganda, por ello en nuestra definición hablamos de *ceremonia ritual*.

Para que el auto de fe cumpliera con sus funciones, la presencia del hereje era fundamental, pues

el reo es el protagonista paciente; él ha de ser, en primer lugar, “el pregonero de su propia condena”, la ha de proclamar y así expresar la justicia de su castigo y la verdad que asiste a la sociedad represora; pero además, y en segundo lugar, el reo, agente ofensor, con su sentencia repara al ofendido, es decir a Dios y a la República, por lo que el auto es una ceremonia de reparación, equilibradora del orden y de la justicia (Contreras, 1996, p. 87).

Como dice David Freedberg (1992), «para deshonar al infiel exhibimos su imagen» (p. 287) y, en el caso de la Inquisición, *los otros* eran exhibidos tanto en el auto de fe como después de su celebración, si tenían que cumplir algún castigo público. Incluso podemos considerar como exhibición post-auto, en este caso no física, su aparición en las relaciones que se editaban.

Entendemos que el propio Santo Oficio reconocía esa intención de utilizar el auto de fe para adoctrinar al pueblo y castigar a los herejes, según deducimos de una carta del tribunal de Sevilla enviada a la Suprema después de celebrar el auto general del 26 de abril de 1562: «hase fecho con grande solepnidad y quietud, y buen concierto. Esperamos que de él subcederán grande edificación en el pueblo cristiano y escarmiento para los malos» (tribunal de la Inquisición de Sevilla³¹² en Huerga, 1988, p. 53).

Sobre la finalidad del auto de fe, opina González de Caldas (1984) que ésta

era siempre pedagógica. De una parte, estimular positivamente la participación e integración voluntaria en el sistema, enseñar a no transgredir la norma y marcar las pautas para un recto comportamiento; de la otra, inculcar a la sociedad el odio hacia la herejía, mostrándole los medios para defenderse de ella (pp. 240–241).

Para que el objetivo pedagógico se cumpliera, dice González de Caldas (1984) que tenían «un papel principal la exposición puntual de la doctrina y la exacta

³¹² Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (26/04/1562) (AHN, Inquisición, legajo 2072, exp. 2).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

publicidad del delito junto con la humillación del culpable» realizados, respectivamente, a través del sermón predicado durante el auto de fe y la lectura de las sentencias (p. 241). A esto añadimos nosotros la publicidad de los castigos después del auto, pues posiblemente no fuera tan efectivo escuchar que alguien había sido condenado a recibir azotes o a morir en la hoguera, si después no se presenciaba cómo se ejecutaban esas penas. González de Caldas (1984) puntualiza que la finalidad pedagógica no era exclusiva del auto de fe, pues «fue usual en otros rituales penales llevados a cabo por los tribunales seculares; también en ellos la publicidad del escarmiento y la espectacularidad jugaron un papel primordial» (p. 241).

A pesar de que formaba parte de un acto de justicia, para Bejarano Pellicer (2014a), la función del auto de fe «era más socializadora que judicial. La pedagogía del miedo aspiraba a despertar el miedo justo, útil y funcional, ni leve ni excesivo, que provocara la reflexión y reprimiera las malas obras» (p. 76). Esa medida en el uso del miedo que apunta Bejarano Pellicer (2014a) nos recuerda a Maquiavelo (2006), cuando planteaba si era mejor para el príncipe ser amado o ser temido por su pueblo, cuestión que nos parece trasladable a la Inquisición española y su exhibición del castigo a los herejes:

todo príncipe debe desear que le consideren piadoso y no cruel; sin embargo, tiene que procurar no usar mal la piedad (...). Por tanto, un príncipe no debe preocuparse de tener fama de cruel por mantener a sus súbditos unidos y fieles, porque, con muy pocos ejemplos, será mas piadoso que aquellos que por ser demasiado humanos dejan que sigan los desórdenes, de los que nacen asesinatos y robos; porque éstos suelen perjudicar a la entera sociedad, mientras que las ejecuciones que decreta el príncipe sólo ofenden a individuos concretos (p. 121).

Así, Maquiavelo (2006) concluye que lo deseable es ser temido y amado, «pero puesto que son difíciles de conciliar, en el caso de que haya que prescindir de una de las dos, es más seguro ser temido que ser amado» (p. 122), pues

a los hombres les da menos medio atacar a uno que se hace amar que a uno que se hace temer, porque el amor se basa en un vínculo de obligación que los hombres, por su maldad, rompen cada vez que se opone a su propio provecho, mientras que el temor se basa en un miedo al castigo que nunca te abandona.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

No obstante, el príncipe debe hacerse temer de manera que, si no consigue el amor del pueblo, por lo menos evite su odio (pp. 122–123).

Por desgracia, los testimonios coetáneos que han llegado hasta nosotros sobre los autos de fe son radicalmente subjetivos: o bien son producto de la censura oficial, en el caso de las relaciones, o provienen de opositores declarados, como González Montano (2010) o Llorente (1981). Así, no contamos con el testimonio *libre* de los espectadores de los autos de fe para comprobar si aquellos espectáculos les hacían odiar, temer o amar al Santo Oficio. Suponemos que quienes estuviesen convencidos de que eran buenos cristianos, amarían al Tribunal por hacer justicia a Dios por las ofensas cometidas por los herejes. Otros podrían sentir temor si su fe o sus acciones no eran todo lo ortodoxas que debieran. Y, desde luego, quienes tuviesen algo importante que esconder a la Inquisición, especialmente quienes practicaran en secreto otras religiones, sentirían odio hacia la institución que los perseguía.

5.1.1. Tipología del auto de fe

Llorente (1981a) distingue cuatro tipos de autos de fe, en función del número de reos y la solemnidad del acto: *auto general de fe*³¹³, *auto particular de fe*, *auto singular de fe* y *autillo*.

³¹³ En Maqueda Abreu (1992a) hemos encontrado una peculiar distinción dentro de los autos más solemnes que ningún otro autor apunta: ella diferencia «los Autos de Fe generales, en los que habrá presencia real o de personalidades muy destacadas, que son escasos, y por su publicidad bien conocidos, y los Autos generales, que se celebran con cierta periodicidad durante los siglos XV, XVI y XVII y con menor asiduidad en el XVIII, cuya existencia sufre altibajos debidos al agobio económico de los tribunales, a la falta de reos en determinadas épocas e, incluso, al excesivo número de tales manifestaciones, como ocurrirá a fines del siglo XVII» (pp. 32–33). No coincidimos con la distinción que hace esta investigadora, pues no concuerda con lo que hemos comprobado en las relaciones consultadas. Así, por ejemplo, tanto el auto sevillano de 1660 (Anónimo, 1660a, 1660b, 1660c; y Nuestra Señora de los Dolores, 1799) como el cordobés de 1665 (Herrera, 1665) y el madrileño de 1680 (Olmo, 1680) son llamados «auto general de fe», independientemente de que el rey sólo acudiese al último. En cambio, el auto celebrado en Madrid en 1632 (Gómez de Mora, 1632b) también contó con la presencia del monarca y, en cambio, es denominado en su relación como «auto de la fe».

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

1) Auto general de fe:

es el que se celebra con gran número de reos de todas las clases, de quemados vivos por impenitentes, quemados muertos después de agarrotados por herejes relapsos aunque arrepentidos, quemados en estatua con huesos cuando se han desenterrado los del difunto impenitente, quemados en estatua sin huesos, de ausentes fugitivos, reconciliados herejes, confitentes arrepentidos y penitenciados y criminales, sospechosos de haber incurrido en herejía que abjuran y se les absuelve *ad cautelam* (p. 20).

2) Auto particular de fe:

es el que se celebra con algunos reos sin aparato ni solemnidad de auto general, por lo que no concurren todas las autoridades y corporaciones respetables, sino sólo el Santo Oficio y el juez real ordinario en caso de haber algún relajado (p. 20).

3) Auto singular de fe: «es el que se celebra con un sólo reo, sea en el templo, sea en la plaza pública, según las circunstancias» (p. 20).

4) Autillo:

es el auto singular de fe que se celebra dentro de las salas del tribunal de la Inquisición; y puede ser a *puertas abiertas*, para que concurren los que quieran y quepan en la sala, o a *puertas cerradas*, no entrando sino las personas autorizadas para ello³¹⁴ (p. 20).

Por encima de esta tipología, hay otra que genera controversia en la bibliografía: se trata de la clasificación de los autos en *públicos* y *privados*. Autores como Lea (1983b) consideran *públicos* los autos generales, y *privados* los particulares (p. 744), distinción con la que no coincidimos, pues los autos particulares eran de libre

³¹⁴ Estas ceremonias en las salas de audiencias de los tribunales se reservaban para aquellos casos a los que el Santo Oficio no quería dar publicidad, como el delito de sollicitación, pues era contraproducente que se hiciese público que un clérigo hacía un uso tan inadecuado y escandaloso del sacramento de la penitencia.

asistencia³¹⁵. Así, para nosotros son autos públicos tanto los generales como los particulares, y los privados serían las lecturas de sentencias en la sala de audiencias del tribunal³¹⁶, que ya dijimos que no consideramos autos de fe.

La principal diferencia entre los autos generales y los particulares no reside en el número de reos, como sí hemos visto que apunta Llorente (1981a), sino en las invitaciones. Así, en el caso de los autos generales, las autoridades eran invitadas formalmente y acudían (obligatoriamente, como veremos) en tanto que autoridades, por lo que la convocatoria era general; mientras que a los autos particulares se las invitaba a título personal y si iban, asistencia que no era obligatoria, lo hacían a modo particular. Parece que esta falta de invitación oficial conllevaba que no se les reservaran asientos como en los autos generales, lo cual hacía que las gentes principales se sintiesen «resentidas» (González de Caldas, 2008, p. 234). Otra diferencia entre los autos generales y los particulares es la solemnidad con que se celebraban, mucho mayor en el primer caso.

Que consideremos autos públicos no sólo los generales sino también los particulares, creemos que puede confirmarse definitivamente con las siguientes palabras del tribunal de Sevilla, extraídas de una carta: «(...) los *autos públicos*³¹⁷ y *secretos* que se celebraron en el año pasado de 1627» (tribunal de la Inquisición de Sevilla³¹⁸ en Huerga, 1988, p. 331): en 1627 no hubo autos generales en Sevilla, por lo que los *autos públicos* de los que habla sólo pudieron ser particulares.

³¹⁵ Según Maqueda Abreu (1992a, p. 70), el concepto de *público* se refiere a la publicación del auto, es decir, a que se pregonase, afirmación que no hemos hallado en ninguna otra obra bibliográfica consultada y que no coincide con lo que dice González de Caldas (2004) sobre los autos particulares: «se llamaban *particulares* porque no se anunciaban con pregón público ni se invitaba oficialmente a las corporaciones eclesiásticas ni civiles, sino de forma particular» (p. 486). Ciertamente, nosotros no tenemos constancia de ningún pregón hecho para un auto particular, al menos en el siglo XVII. Maqueda Abreu (1992a) no dice que nunca se pregonasen, sino que, en estos casos, la publicación pierde importancia y a veces no se produce (p. 26).

³¹⁶ «La sentencia se daba a conocer a los reos de forma pública o privada, según la gravedad del escándalo y el daño social producido por el delito y, por tanto, de la publicidad y ejemplaridad requerida para subsanar dicho daño (...). La sentencia se comunicaba en privado, generalmente, si los delitos eran leves, o cuando la exposición pública del delito pudiera ocasionar más escándalo que beneficio. Para estos casos se reservaban las salas de audiencia del Tribunal» (González de Caldas, 2004, p. 477).

³¹⁷ Las cursivas son de Huerga (1988).

³¹⁸ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (11/07/1628) (¿AHN?).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Para Peña Díaz (2002), el auto de fe

era en esencia una ceremonia religiosa, ritual y espectacular, que en la práctica se convertía en una extraordinaria fiesta que deambulaba entre el vértice de lo sacro y lo profano, una fiesta multidimensional que era utilizada como un modelo ejemplificador para mentalizar fieles-súbditos. Era una fiesta jurídica, religiosa y sociopolítica (p. 249).

De entre los tipos de autos de fe, el que creemos que mejor cumple con la acertada visión de Peña Díaz (2002) es sin duda el auto de fe general, en nuestra opinión, el mayor espectáculo propagandístico desarrollado por la Inquisición española. Coincidimos con González de Caldas (2004) en que el auto general

era el modo más solemne y espectacular de proclamar las sentencias y el medio más efectivo de programar psicológicamente a los individuos, para que se siguiera manteniendo la forma de construir la realidad, que permitía al sistema y a ellos mismos ser lo que eran y como eran (p. 511).

Pero para llegar a ser esa ceremonia espectacular, el auto de fe vivió una evolución que conoció su clímax en el siglo XVII.

5.1.2. Evolución del auto de fe: del sencillo sermón medieval a la majestuosa *fiesta de la Fe barroca*

Los autos de fe de la Inquisición española tienen su origen en un acto sencillo que realizaba la Inquisición medieval para hacer públicas las sentencias contra los valdenses y los cátaros o albigenses, llamado *Sermo Publicus* o *Sermo Generalis de Fide* «porque empezaba por un sermón apologético apropiado a las circunstancias» (Pérez, 2005, p. 342). El esquema de esta ceremonia medieval quedó recogido en la obra *Practica inquisitionis* (primer cuarto del siglo XIV) del dominico Bernardo Gui: el acto comenzaba con el sermón y el anuncio de las indulgencias (de entre 20 y 40 días) que ganaban los asistentes, se proseguía con el juramento que hacían los presentes de defender la fe, se leían los delitos confesados por los herejes, por orden de menor a mayor gravedad, los reos abjuraban y eran absueltos de la excomunión en la que habían incurrido, se arrodillaban y tocaban los Evangelios se entonaba el salmo *Miserere*

[*anexo 61*] mientras eran golpeados con unas varas, se pronunciaban unas oraciones y la ceremonia acababa con la promulgación de las sentencias (Jiménez Monteserín, 1993, pp. 561–562). En cuanto a la ejecución de los herejes, ésta correspondía a la justicia secular, pues la pena capital era condena del Derecho civil. Antes del ajusticiamiento, los reos tenían tiempo para convertirse y les estaba prohibido dirigirse al público (pp. 561–562).

Sobre la celebración del sermón medieval nos parecen muy interesantes los datos que expone González de Caldas (2004): si había relajados, el sermón se anunciaba con poca antelación (el día antes o esa misma mañana) y se pronunciaba en «una plaza y un día no feriado» (p. 484). En cambio, si los reos eran arrepentidos o sospechosos de herejía, el sermón se publicitaba con más antelación y se celebraba «en domingo y en una iglesia o en la catedral» (p. 484), aunque Jiménez Monteserín (1993) añade la posibilidad de que se organizara el acto en «el atrio o la plaza» que hubiese delante de la iglesia (p. 562). La elección del día festivo para el sermón en los casos en los que no había condenas a muerte y la especial publicidad que se le daba podría llevarnos a pensar que entonces la Inquisición primaba la imagen de la Iglesia como una institución que abría los brazos a sus hijos díscolos, los perdonaba y reintegraba en su seno. El hecho de que este sermón no se pronunciara en la plaza mayor del lugar donde podía acudir más gente, sino que tuviera lugar en una iglesia o en el espacio que hubiese delante de ella puede parecer, a primera vista, que le restaba importancia, pero, posiblemente, la intención de la Inquisición medieval era la contraria: ese sermón era especial y necesitaba un escenario acorde, y qué mejor que un espacio sacro.

Partiendo del acto medieval, el auto de fe de la Inquisición moderna española, a la que le debe el nombre (González de Caldas, 2004, p. 484), evolucionó aumentando su «teatralidad hasta convertirse en el Siglo de Oro en un espléndido espectáculo de masas» (González de Caldas, 1984, p. 243). El primer auto de fe del Santo Oficio moderno tuvo lugar en Sevilla, ciudad que tuvo el primer tribunal inquisitorial (1480), y parece que se celebró el 6 de febrero de 1481³¹⁹. Para Jiménez Monteserín (1993), la evolución de los autos de fe estuvo marcada por el papel de España en la defensa del

³¹⁹ Todos los investigadores afirman que la Inquisición española organizó su primer auto de fe en Sevilla el 6 de febrero y que a él salió condenado a muerte el veinticuatro Diego de Susón. Pero Andrés Bernáldez (1870), cronista de los Reyes Católicos, habla de un primer auto al que salieron seis personas que acabaron en la hoguera y otro auto pocos días después, al que salieron tres hombres igualmente condenados a muerte, entre ellos el mencionado Susón (p. 130), aunque sin concretar las fechas.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

catolicismo, por su interés en «subrayar ostentosamente la victoria sobre la herejía y la ejemplaridad de los castigos infligidos a los sectarios» (p. 570):

los primeros autos fueron celebrados de modo formulario, conforme en cada tribunal se iban sustanciando los procesos, pero, a medida que el siglo XVI avanzaba y España cobraba su particular fisonomía como estado beligerante en el campo católico contrarreformista, varió el sentido de tales ceremonias, que pasaron a ser elementos sustanciales de la representación en la retaguardia del poder católico (p. 570).

En los comienzos de la Inquisición moderna, el número de reos, especialmente los relajados, ya fuesen en persona o en efigie, era alto, por lo que aquellos autos resultaban altamente impactantes y, por tanto, pedagógicos por sí mismos, con la simple presencia de aquellos herejes. Pero cuando el número de reos fue descendiendo, sobre todo el de condenados a muerte, creemos que el Santo Oficio tuvo que buscar otra vía para mantener el nivel de interés y de efectividad de sus autos, y entendemos que por eso los autos de fe fueron ganando en espectacularidad³²⁰.

Al principio, los autos de fe se celebraban en diferentes lugares del distrito inquisitorial, allí donde el reo vivía o había cometido el delito, para reparar *in situ* el daño cometido, además de para transmitir la idea de que el Santo Oficio llegaba a todas partes. Pero, hacia 1515, la Suprema optó por centralizar los autos de fe y las ejecuciones de las sentencias en la sede del tribunal (Peña Díaz, 2002, p. 248), suponemos que para aumentar su solemnidad y reducir gastos. Igualmente por esas fechas, el Consejo determinó que salieran a los autos toda clase de reos condenados, pues hasta entonces algunos, como los sentenciados a abjuración *de levi*, se libraban del escarnio de salir a un auto público (Lea, 1983b, p. 734).

La pompa y el carácter espectacular que fue adquiriendo la ceremonia fue tal que González de Caldas (2004) denomina el auto general como *Fiesta de la Fe* (p. 514), una fiesta en la que, como esta misma autora apunta, la Inquisición «supo usar las técnicas a su alcance de manipulación y captación de la voluntad de las masas, para programar a los individuos y mantenerlos unidos, produciendo rechazo hacia la heterodoxia y adhesión a los presupuestos de la ortodoxia» (p. 517). Así, el número de autos de fe y su

³²⁰ De la misma opinión es Maqueda Abreu (1992a): «en sus comienzos el impacto de estas persecuciones debió de ser tremendo por el carácter público de las ejecuciones, lo que permitió ejercer un control de masas, sin recurrir a los grandes espectáculos posteriores» (p. 77).

complejidad escénica fueron aumentando conforme avanzaban los años hasta que, en el siglo XVII, fueron desapareciendo de las calles para recluirse en conventos e iglesias, donde se celebraban de manera menos espectacular y más barata, por lo que podríamos entender este fenómeno como una especie de vuelta a los orígenes del auto de fe al despojarse de la pompa que le añadió el Barroco. En los siglos XVIII y XIX, la Inquisición ya no era lo que había sido hasta entonces y eso repercutió en sus autos y en otras actividades³²¹, como no podía ser de otra manera.

El auto de fe general, el más espectacular e interesante desde el punto de vista de la comunicación y la propaganda, fue frecuente durante la segunda mitad del siglo XVI, pero cayó en picado en el XVII hasta su total desaparición al final de la centuria. A pesar de ello, fue el XVII el *Siglo de Oro* del auto general, pues lo que perdió en frecuencia lo ganó en espectacularidad y solemnidad. Para que un auto fuese general,

era preciso que el *espectáculo* ofreciera especiales alicientes: debía de haber muchos reos, de variadas materias o delitos, y no podían faltar algunos *relajados* (...). Contando con estos ingredientes sensacionalistas se estaba seguro de que la multitud llenaría la plaza desde muy temprano para no perderse detalle de la interminable ceremonia (Domínguez Ortiz, 2006, p. 196).

Si el tribunal no tenía en ese momento ningún reo condenado a muerte, podía solicitar a la Suprema que se le enviase alguno desde otro tribunal. Así, su auto aumentaba el interés del pueblo y además aliviaba las arcas y las cárceles del tribunal que enviaba al reo. Lo mismo ocurría si no había variedad de delitos para sacar al auto: se pedían herejes a otros distritos para que el espectáculo ofreciera un amplio catálogo de las distintas formas que tomaba la herejía.

En torno a la celebración de los autos de fe no existía reglamentación, por lo que podemos encontrar pequeñas diferencias en su organización de un tribunal a otro, aunque se trata sólo de cuestiones puntuales. Autores como Henry Kamen (2004) y Joseph Pérez (2005) destacan el papel del inquisidor general Fernando de Valdés como

³²¹ Igual que el auto de fe fue perdiendo frecuencia, y en el caso del auto general llegó a desaparecer, también otras actividades de la Inquisición cayeron en desuso durante el siglo XVII, como la visita a los territorios del distrito, la publicación del edicto de fe o el control y mantenimiento de los sambenitos expuestos en las iglesias. Para conocer este declive en el tribunal de Sevilla, extensible al resto de distritos, véase González de Caldas, 2008, pp. 221–232.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

el responsable de que la celebración adquiriera la máxima solemnidad y apuntan a los autos de 1559 de Sevilla y Valladolid como los que marcan este cambio³²². Por un lado, con motivo del auto vallisoletano de mayo, el inquisidor general Valdés «introdujo una serie de regulaciones» (Peña Díaz, 2008, p. 38) que modificaron la forma de hacerlos. Así, «la simplicidad y rapidez con la que se realizaron los primeros autos se transformó en los grandiosos autos barrocos de larga duración» (p. 38). La otra reforma que se le debe a Valdés tiene que ver con la publicidad que se hacía de la celebración a través de las relaciones, tema que trataremos más adelante en este capítulo.

Kamen (2004) y Pérez (2005) resaltan la labor reguladora de Valdés con sus Instrucciones de 1561, aunque la referencia a la organización de los autos de fe se reduce a la regla 77:

Estando los proceßos de los pfeos votados, y las sentencias ordenadas, los Inquifidores acordarán el dia feriado que fe deue hazer el Auto de la Fè, el qual fe notifique a los Cabildos de la Iglefia, y ciudad, y adonde aya Audiencia, Prefidente, y Oidores, los quales fean combidados, para que lo acompañen, segun la costumbre de cada parte. Y procuren los Inquifidores que fe haga a tal hora, que la execucion de los relaxados fe haga de dia por euitar inconuenientes (Instrucciones de Valdés en Argüello, 1630, f. 37v).

Como podemos ver en esta regla, lo único que Valdés establecía es que los autos se celebrasen en días festivos, lo cual aumentaba la asistencia de espectadores, que se hicieran a hora que diese tiempo de ejecutar de día las condenas a muerte para evitar altercados y que se invitase al auto a las autoridades civiles y eclesiásticas. Con esto último se pretendía que los tribunales mantuvieran buenas relaciones con los poderes del lugar, además de buscar darle lustre al acontecimiento y demostrar que la labor inquisitorial contaba con el apoyo de los representantes del Estado y de la Iglesia.

5.1.3. Simbolismo del auto de fe

Entendemos que el auto de fe constituía una representación del Juicio Final, pues la Inquisición había juzgado los crímenes heréticos cometidos por los reos haciendo justicia divina y si los delitos eran graves, los herejes sufrirían el fuego en la tierra antes

³²² Véase Kamen, 2004, p. 199 y Pérez, 2005, p. 343.

de descender de verdad al averno. La representación terrenal del Juicio Final y del infierno eran el escenario del auto de fe y el quemadero, respectivamente.

La Iglesia católica, a través de la Biblia y los sermones, había construido en el imaginario social de los españoles una imagen del Juicio Final fácilmente reconocible por aquellos en el auto de fe:

Cuando venga, pues, el Hijo del hombre con toda su majestad, y acompañado de todos sus ángeles, sentarse ha entonces en el trono de su gloria. Y hará comparecer delante de él a todas las naciones, y separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Poniendo las ovejas a su derecha y los cabritos a la izquierda. Entonces el Rey dirá a los que estarán a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, a tomar posesión del reino que os está preparado desde el principio del mundo (...). Al mismo tiempo dirá a los que estarán a la izquierda: Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno, que fue destinado para el diablo y sus ángeles (...). E irán éstos al eterno suplicio, y los justos a la vida eterna (Mateo 25, 31–34, 41 y 46).

Después vi un gran solio reluciente, y a uno sentado en él, a cuya vista desapareció la tierra, y el cielo, y no quedó nada de ellos. Y vi a los muertos grandes y pequeños estar delante del trono, y abriéronse los libros y abrióse también otro libro, que es el de la vida, y fueron juzgados los muertos por las cosas escritas en los libros según sus obras (Apocalipsis 20, 11–12).

La puesta en escena del auto de fe estaba pensada para recrear esa idea del Juicio Final: la presencia del tribunal como representante divino, la lectura de las condenas por los delitos cometidos, el destino del fuego para los casos más graves, etc. Hasta parece que el simbolismo de la derecha como salvación y la izquierda como condena que acabamos de leer en la cita del evangelio de Mateo se daba en el auto de fe, pues cuenta Bethencourt (1997) que los reos reconciliados salían del escenario por la derecha de los inquisidores, mientras que los relajados lo hacían por la izquierda (p. 318). Luis de Páramo, autor de *De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis* (1598), «afirmaba claramente que el *auto de fe* representaba tan fielmente como era posible el tremendo drama del Día del Juicio»³²³ (Flynn, 1991, p. 282). Para Maureen Flynn³²⁴ (1991),

³²³ [Luis de Páramo] «asserted plainly that the *auto de fe* represented as closely as possible the tremendous drama of the Day of Judgment».

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

la ceremonia del *auto de fe* revelaba a tiempo el día del Juicio que aguardaba a toda la humanidad al final de los tiempos. Por esta razón, el espectáculo despertaba el interés de los espectadores por toda la Cristiandad, llenándolos de temor por su propio juicio final³²⁵ (p. 281).

Peña Díaz (2002) coincide con Flynn (1991), y nosotros también, en que «era esta conciencia de la inevitabilidad del Juicio Final, y no los inquisidores, la que generaba temor entre los espectadores» (Peña Díaz, 2002, p. 249). Así, el auto de fe formaba parte del engranaje propagandístico del catolicismo, pues mostraba el Juicio Final y las penas del infierno que la Iglesia había avisado y descrito tantas veces, *mostrando* que ése era el destino de quienes no seguían sus mandatos.

Como ya avanzamos, la representación terrenal del infierno era el quemadero, el «escenario de su teatro» (González de Caldas, 1984, p. 244) al que podía acudir el pueblo para «comprobar con sus propios sentidos los terribles tormentos del infierno» (p. 244). Para Bethencourt (1997), era evidente «la homología de imágenes entre la destrucción del cuerpo del condenado por el fuego y la destrucción eterna de su alma en el Infierno» (p. 349). No sabemos si era el morbo por la muerte o la curiosidad por conocer ese anticipo del infierno lo que motivaba a los españoles a acudir a los quemaderos, pues la propia Inquisición reconocía que eran los casos de condenas a la hoguera «en lo que comúnmente más el vulgo pone la mira» (Consejo de la Suprema³²⁶ en Maqueda Abreu, 1992a, p. 17).

Como el Juicio Final, el infierno formaba parte del imaginario social de los españoles gracias a descripciones³²⁷ como éstas, extraídas de la Biblia: a aquellos que no siguieron a Dios les espera «el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda» (Apocalipsis 21, 8), lugar que compartirán con Satanás y sus secuaces, pues

³²⁴ Coincidimos plenamente con Flynn en su percepción del auto de fe como una representación del Juicio Final, pero se equivoca, como tantos otros, al confundir el auto con el juicio inquisitorial y con la ejecución en la hoguera.

³²⁵ «The ceremony of the *auto de fe* unveiled in time the Judgment Day awaiting all humankind at the end of time. For this reason, the spectacle aroused the interest of spectators all over Christendom, filling them with apprehension of their own final judgment».

³²⁶ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Valencia [no consta la fecha en Maqueda] (AHN, Inquisición, legajo 506, nº 1, libro VIII, p. 16).

³²⁷ Sobre el infierno en los sermones, véase Núñez Beltrán, 2000, pp. 257–261.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

«el diablo, que los traía engañados, fue precipitado en el estanque de fuego y azufre, donde también la bestia y el falso profeta serán atormentados, día y noche, por los siglos de los siglos» (Apocalipsis 20, 9). Pero quizá la referencia más clara a la conexión entre el infierno y la muerte en la hoguera a la que podía condenar el Santo Oficio la ofrezcan las siguientes palabras: «no temáis a los que matan al cuerpo y no pueden matar al alma; antes temed al que puede arrojar alma y cuerpo al infierno» (Mateo 10, 28).

Además de lo visto hasta ahora, el Juicio Final tenía otra *cara*, pues, quienes se creyeran en paz con Dios, verían, en el espectáculo del auto, la constatación de que la justicia divina castigaba a los enemigos de la fe y premiaba a sus defensores y sentirían «la sensación consoladora de alcanzar con la punta de los dedos un mundo nuevo» (Moreno Martínez, 1997, p. 146). De este modo, gracias al auto de fe, los españoles *comprobaban* que seguir el camino trazado por el poder tenía su recompensa.

Al margen de las representación del Juicio Final, el auto era «un acto de fe, un acto de exaltación pública del catolicismo triunfante, expresión colectiva del rechazo social de la herejía y del sometimiento público a la más estricta ortodoxia» (González de Caldas, 1984, p. 239). Pero, además, podemos verlo «como un ritual político, un acto propagandístico que viene a sumarse a todo un conjunto de prácticas civiles y religiosas que conforman el culto externo a las instituciones: Monarquía, Iglesia o Inquisición misma» (p. 244). En este ritual no sólo era importante lo que se decía, sino también cómo se decía, y el Santo Oficio recurría hábilmente a la comunicación mediante imágenes: los herejes y su simbólica indumentaria, el escenario y sus elementos, los asistentes, etc. Igual que cuando Peter Burke (1995) mantiene que «el teatral decorado de Versalles» no sólo debe entenderse como «escenario», sino como «mensaje» (p. 11), creemos que lo mismo sucedía con los escenarios de los autos de fe, pues nada de lo que allí había y sucedía era aleatorio: los elementos, la música, la presencia de autoridades, su distribución y la de los reos, todo contribuía a generar un mensaje sobre el poder.

El hereje, con su presencia en el tablado, se convertía en soporte del mensaje: salirse del camino marcado e incumplir las normas tenía su castigo. El Santo Oficio exhibía al reo humillado y derrotado por el peso de la justicia, ejerciendo sobre él lo que podríamos llamar *violencia simbólica*, violencia que también se daba en los actos de la justicia civil. Nos parece un buen ejemplo de ello el caso del almirante Benavides, condenado a degollación en la plaza de San Francisco (Sevilla) en 1634 por culpársele

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

de perder una importante flota. Las conclusiones que extrae García Bernal (2006) de su ajusticiamiento civil nos parecen perfectamente aplicables a un auto de fe:

se proclamó así *la superioridad de la justicia real* que crea las condiciones de una catarsis liberadora de miedos y compensadora de sufrimientos; una participación, por tanto, que es celebración de un principio de orden, de una justicia que se muestra firme en la miniatura ritual del triunfo colectivo sobre el reo escarnecido y derrotado (p. 215).

En esa *violencia simbólica* que la Inquisición ejercía sobre los reos, jugaban un papel fundamental los sambenitos que vestían, pues tenían un importante valor semiótico. Los sambenitos eran hábitos de paño o lino que se portaban a modo de escapulario o casaca durante el auto de fe y, en algunos casos, después de él a modo de condena. Se trataba de «ropas que al mismo tiempo los identificaban y condenaban» (Monteiro de Barros Carollo, 1999, p. 113), y sus colores no dejaban lugar a dudas: amarillo, símbolo de la traición de los herejes, y rojo, por la sangre derramada por Cristo (Martínez Millán, 2007, p. 226). Los elementos que componían su decoración hacían que quienes los vieses reconocieran la gravedad del crimen cometido por su portador y su destino antes de leerse las sentencias³²⁸: sambenitos amarillos con la cruz aspada de San Andrés³²⁹ en rojo para los reconciliados, «con media aspa en el caso de los que abjuraron ante sospechas vehementes, y liso en el caso de los penitenciados más leves» (González de Caldas, 2008, p. 229); y para los condenados a muerte³³⁰, sambenitos decorados con su propio retrato (Bethencourt, 1997, p. 289), demonios, serpientes y llamas (apuntando hacia abajo³³¹ si se habían arrepentido de sus delitos durante su estancia en la cárcel secreta, hacia arriba si habían seguido pertinaces) [*anexo*

³²⁸ Llorente (1981a), hace una clasificación detallada de los distintos tipos de sambenitos (pp. 249–250) e incluye una ilustración. Véase *anexo 50*.

³²⁹ Hasta 1514, los sambenitos llevaban cruces, pero ese año el cardenal Cisneros estableció que éstas se cambiasen por «aspas, en atención á que á la cruz se le hacian muchas irreverencias, sirviendo aquellas insignias frecuentemente de burla y escarnio para los enemigos de tal institucion» (Valle, 1868, p. 190).

³³⁰ Algunos autores como Bennassar (1981b, p. 117), García Cárcel (2002, p. 42) y González de Caldas (2008, p. 229) afirman que los sambenitos de los condenados a muerte eran negros, pero observando los lienzos que representan autos de fe del XVII en los que sabemos que hubo relajados, no vemos a ningún hereje vestido así.

³³¹ Para Alpert (2001), el sambenito con llamas hacia abajo era el hábito de los reconciliados (p. 155).

50]. Sobre la presencia de demonios en las imágenes infamantes, dice David Freedberg (1992) algo que creemos que es extrapolable a los sambenitos³³²:

se trata de un medio convencional de representar el mal y, como tal, puede considerarse una simple indicación de la naturaleza de los pensamientos y de los actos del traidor o del hereje. Pero probablemente también se percibiera como la objetivación de la deshonra que se deseaba comunicar a las personas retratadas (pp. 296–297).

En ocasiones, el hábito iba acompañado de un capirote llamado coroz, a veces con la punta redondeada y otras en pico, como podemos observar en el cuadro del auto de fe madrileño pintado por Francisco Rizi (1683) [*anexo 50*]. Mientras que Llorente (1981a) afirma que la coroz era sólo para los herejes condenados a la hoguera (p. 250), nosotros hemos encontrado casos de reos que no fueron sentenciados a la pena capital, pero a los que el Santo Oficio sí condenó a portar la coroz durante el auto de fe, como el ejemplo siguiente:

Luyfa de Narvaez, muger de Ventura de Arroyo, natural de Oran, y vezina desta Ciudad. Fue acufada por averfe caado con dos maridos, estando ambos vivos (...). Fue condenada que falga en Auto publico, con una coroz con insignia de dos vezes caada, y que abjure de levi, y le sean dados cien açotes, y falga desterrada de el difrito desta Inquificion, por tiempo de quatro años (Cabrera, 1627, f. B1v).

Además del sambenito y la coroz, era posible ver herejes en los autos de fe portando otros elementos infamantes como sogas al cuello para los condenados a azotes, y bozales o mordazas para los blasfemos:

Francifco de Elpinofa, natural de Mogodoiro, en Portugal, y vezino de Madrid (...), Iudaizante confitente, faliò al Auto en forma de penitente con sambenito, y foga à la garganta: abjurò sus errores, fue reconciliado en forma con confifcacion de bienes, habito, y carcel perpetua, irremifible, y por vario, y revocante fe le dieron docientos açotes por las calles publicas (Olmo, 1680, pp. 208–209).

³³² Las imágenes infamantes de las que habla Freedberg (1992) son pinturas que se utilizaban como pena dentro del sistema legal en Italia desde el siglo XIII: el condenado era pintado en un muro de un lugar público junto a su nombre y la acusación (pp. 287–291). Esta condena infamante nos parece equiparable a los sambenitos de la Inquisición española, especialmente cuando eran expuestos en las iglesias.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Miguel Geronimo Sastre, vezino de Xerez de la Frontera, acusado de aver dicho muchas blasfemias hereticas (...). Fue condenado que faliessse en Auto publico de Fee en forma de penitente, con una mordaza en la lengua, y que abjurasse de levi, y en quatro años de galeras, y que le fuesssen dados dozientos açotes (Cabrera, 1627, f. A1v).

Los sambenitos no sólo marcaban a los herejes durante el auto de fe, sino que también extendían la deshonra en el tiempo, al ser «exhibidos en las paredes interiores de las iglesias parroquiales de quienes los llevaron con sus nombres y crímenes inscritos allí para proporcionar un recuerdo permanente»³³³ (Bethencourt, 1992, p. 159). A partir del siglo XVI, los sambenitos de las iglesias fueron sustituyéndose por mantetas³³⁴ (Peña Díaz, 2012a, p. 193). Llorente (1981a) define este elemento como

un lienzo cuadrilongo, en cuya mitad inferior está la inscripción del nombre, apellido, oficio y delito del condenado por la Inquisición, con expresión del año; y en la superior, pintadas las llamas, o un aspa del sambenito, segun la calidad de la condenación; y se cuelga en la iglesia de que es feligrés el condenado, para perpetuar su infamia. Alguna vez las mantetas suenan citadas con el nombre de *sambenitos*, porque antes se colgaban los originales en cuyo lugar fueron sustituidas para los templos (p. 25).

Esta práctica no siempre fue posible mantenerla tal como mandaban los tribunales: en primer lugar, los párrocos se quejaban de lo antiestético que resultaban aquellos hábitos. También era cara, pues los sambenitos debían arreglarse si sufrían desperfectos (por ataques contra ellos o por el paso del tiempo), de forma que fuesen legibles los nombres de los herejes, sus delitos y condenas. Y, por último, en ocasiones los sambenitos desaparecían o al menos se ocultaban, con ayuda de los sacristanes, en quienes los deshonrados «encontrarían colaboración, bien previo pago o porque ellos mismos fueran de linaje converso» (González de Caldas, 2004, p. 393).

Con los sambenitos y las mantetas, la ignominia se extendía más allá del escenario del auto de fe, marcando no sólo a los herejes sino también a sus descendientes.

³³³ «they were taken to be displayed on the interior walls of the parish churches of the wearers, with their names and crimes inscribed there to provide a permanent record».

³³⁴ Sobre los sambenitos después del auto de fe y las mantetas, véase Castillo Gómez, 2008, pp. 61–74 y Peña Díaz, 2012a.

5.2. EL AUTO DE FE GENERAL

El auto general puede contemplarse desde una triple perspectiva: jurídica, religiosa y política. Jurídica, porque se trataba de la última parte de un proceso judicial, la comunicación de las sentencias. Religiosa, porque era un acto de defensa y exaltación del catolicismo contra el que habían atentado los condenados. Y política, porque también habían atacado a la monarquía, al ser los herejes unos perturbadores de la paz social y del orden público³³⁵.

La Inquisición utilizó el auto de fe, en tanto que «hecho festivo», «como instrumento de propaganda, de ostentación y de catarsis social, como una manifestación evidente del poder inquisitorial, una forma de memoria institucional al tiempo que de fijación de la memoria colectiva» (Peña Díaz, 2002, p. 259).

Suscribimos la opinión de Rueda Ramírez (2008) cuando afirma que el auto de fe redefinió «la cristiandad católica y la ortodoxia, ayudando a modelar a la comunidad de fieles asistentes como un todo opuesto a los herejes» (p. 9).

Como ya vimos, el auto de fe pasó de ser una ceremonia sencilla, heredera del sermón medieval, a convertirse en una ceremonia espectacular y solemne cuando se trataba de un auto general. Esta evolución nos recuerda a la que cuenta García Bernal (2006) que vivió el ritual, que, partiendo del *ritual-experiencial*, se transformó en *ritual-ceremonial* y luego en *espectáculo-ritual*, «cuyo exponente más sobresaliente es el fasto público barroco» (p. 27). El *ritual-espectáculo* se convierte en «una propuesta comunicativa eficaz para transmitir explicaciones sobre la experiencia» (pp. 27–28). Nos parece que el auto de fe general puede entenderse como un ejemplo de esta clase de ritual, que aporta «sentido y continuidad al proceso social» mediante «explicaciones» desarrolladas

en el lenguaje estético de la demostración festiva: acerca de los fundamentos de la virtud del poderoso (explicación de *la excelencia*), acerca de las reglas y los límites de la vida (la explicación de *lo extraordinario*) y acerca del ideal comunitario (la explicación

³³⁵ «Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y las sediciones y se alteran la paz y el orden público. De suerte que, cualquier pueblo, cualquier nación que permita en su seno el brote de la herejía, la cultive y no la extirpe a tiempo, se pervierte, se aboca a la subversión y hasta puede desaparecer» (Francisco Peña en Moreno, 2004, pp. 199–200).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

de la unidad y superioridad de la república como mística de las voluntades). Cada una de estas afirmaciones tiene su propio ámbito y «tiempo», dentro de la fiesta, y cuenta con sus técnicas específicas para infundir veracidad a su demostración (p. 28).

La explicación de *la excelencia* se desarrolla en la «puesta en escena del cortejo y la procesión pública, mediante la representación del suplemento de calidad que distingue al superior» (p. 28). En cuanto a la explicación de *lo extraordinario*, ésta se da, sobre todo, «en las arquitecturas y escenografías de los montajes efímeros» (p. 28). Por último, la explicación de *la unidad* se produce a través del «despliegue coral de invenciones y demostraciones que concurren en la fiesta, convertida así en ejemplo vivo de la comunión de afectos y voluntades» (p. 28).

Si aplicamos estas cuestiones al auto general, el asunto de *la excelencia* es evidente en las diversas procesiones que precedían a la celebración del auto, cuyos cortejos estaban integrados por una amplia representación de los poderes civiles y religiosos vistiendo sus mejores galas. Respecto a la explicación de *lo extraordinario*, entendemos que el tablado en el que se desarrollaba el auto puede entenderse como una arquitectura efímera que representaba el Juicio Final. E incluso podemos ir un paso más allá y ver el quemadero como la representación del infierno, aunque este lugar, en ciudades como Sevilla, era una estructura permanente y no una construcción temporal levantada para ese auto. Finalmente, la cuestión de *la unidad* nos parece que se expresaba en aquellos elementos del auto de fe que identificaban a los espectadores como integrantes de una misma comunidad: las oraciones y los cánticos religiosos, el crucifijo y las cruces que había en el tablado, los temas que se desarrollaban en el sermón (conocidos por todos porque formaban parte de su instrucción católica), la idea misma del Juicio Final, etc.

Con el auto general se buscaba «crear un espectáculo lleno de sensaciones y de simbólicas imágenes. El contenido ceremonial y festivo del auto fue, sin duda, el que tuvo mayor trascendencia en tanto que podía ser visto, contemplado e interpretado» (Peña Díaz, 2008, p. 39). Al ser «una fiesta por contemplación» en vez de por participación, había que elegir un espacio idóneo «para exaltar el sentido teatral» (Peña Díaz, 2002, p. 250), por ello, los autos generales, sobre todo en el siglo XVII, se celebraron en la plaza principal de la ciudad sede del distrito: San Francisco (Sevilla), la Corredera (Córdoba), Bib-Rambla (Granada), Zocodover (Toledo), Mayor (Madrid), Santa María de la Granada (Llerena), etc.

Las ventanas y balcones de estas plazas les daban apariencia de teatro o corral de comedias, espacios con los que tan familiarizados estaban los españoles de aquella época. Es más, el Santo Oficio, gracias a Felipe II, estaba facultado para disponer de las ventanas de las casas que daban a las plazas para ofrecérselas a quienes considerase oportuno (Lea, 1983b, p. 737), «prerrogativa que fue frecuentemente mal acogida por los propietarios de las viviendas³³⁶» (González de Caldas, 2008, p. 240). Así, esos asientos privilegiados estaban reservados al público más distinguido, mientras que el pueblo tenía que situarse en el espacio que quedase libre en la plaza.

Pero la relación del auto de fe general con el teatro iba más allá de celebrarse en un escenario³³⁷. Quien más ha profundizado en el análisis del auto en tanto que ceremonia con dimensión teatral es Bruno Schiappa (2012). Según este investigador, la *teatralidad*, «la cualidad de lo que es teatral», implica tres conceptos, que son la *escenificación*, la «práctica de poner en escena»; la *representación*, «la presentación de una cosa en vez de otra»; y el *espectáculo*, que es aquello «creado para ser visto»³³⁸ (p. 72). Ciertamente, entendemos que todos esos conceptos los encontramos en el auto de fe, especialmente en los autos generales, pues ya hemos dicho que podemos ver el auto en tanto que la representación del Juicio Final escenificada en un espectáculo del poder.

Para Schiappa (2012), «uno de los elementos cruciales para que determinado espectáculo participe de la esfera del teatro, es exactamente el efecto que está previsto en el final de la representación»³³⁹ (p. 88). Así, «lo que vuelve eficaz un espectáculo de teatro, más que la información que éste encierra, es el modo como opera en el espectador»³⁴⁰ (p. 88). En el caso del auto de fe, los testimonios que hasta nosotros han llegado de la mano de los inquisidores parece que apuntan en esta dirección, pues solían

³³⁶ En el caso de que los dueños fuesen jueces o alcaldes de justicia, los inquisidores debían «tener especial consideración» (Lea, 1983b, p. 737).

³³⁷ La dimensión teatral del auto de fe no es exclusiva del auto general, pero es el caso en el que nos vamos a centrar al ser este tipo de autos nuestro objeto de estudio.

³³⁸ «O conceito de teatralidade implica três conceitos: encenação, representação, espetáculo. Podemos começar por definir o conceito de *encenação* como a prática de pôr em cena; o conceito de *representação* como a apresentação de uma coisa em vez de outra; o conceito de *espetáculo* como algo que é criado para ser visto; o conceito de *teatralidade* como a qualidade do que é teatral».

³³⁹ «Um dos elementos cruciais para que determinado espetáculo participe da esfera do teatro, é exatamente o efeito que está previsto no final da representação».

³⁴⁰ «O que torna eficaz um espetáculo de teatro, mais do que a informação que este encerra, é modo como opera no espectador».

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

expresar el éxito del espectáculo destacando la edificación que había supuesto para el pueblo, además de lo ensalzada que había quedado la Inquisición.

Igual que la contemplación de una tragedia griega producía catarsis en el público, entendida ésta como la restauración de las emociones de los espectadores a «niveles más controlados y equilibrados», Schiappa (2012) entiende que el auto de fe «funcionaba en ese sentido como un método de corrección»³⁴¹ (p. 106). Siguiendo a este autor, entendemos que el Santo Oficio, a través de aquel espectáculo, conducía las emociones de los asistentes hasta un *éxtasis* controlado: las tensiones de la vida diaria eran redirigidas hacia los herejes, liberándolas contra ellos, y a la vez se producía un refuerzo del sentimiento de pertenencia a un mismo grupo, el de los buenos católicos (y, por tanto, buenos españoles).

Pero, además de todo lo visto hasta ahora, para que una práctica tenga dimensión teatral, afirma Schiappa (2012),

tiene que ser “fabricada” siguiendo procedimientos que sean característicos del teatro: elección y preparación del lugar y de la duración, selección y organización de las acciones, determinación de los intervinientes y atribución de funciones, consideración y adecuación del evento al público³⁴² (p. 96).

Como comprobaremos a lo largo de este capítulo y de los siguientes, esa *fabricación* se producía indudablemente en el auto de fe general: se seleccionaba el espacio de acuerdo a lo que se pretendía conseguir con el espectáculo (la plaza mayor, pues son los actos más solemnes y con los que se buscaba obtener mayor impacto), se construía el escenario y se decoraba con atrezzo, y, antes que nada, se seleccionaban los intervinientes. Porque si el auto de fe se puede ver como una representación, sus protagonistas serían actores. En el caso de los herejes, «no son actores en el sentido literal del término y no hacen ensayos, pues el espectáculo es definitivo y único para

³⁴¹ «Através desta formulação, podemos inferir que a tragédia, tal como o Auto de Fé, funcionava como um método de correção. Ao ver tragédias, os espetadores restauravam as suas emoções para níveis mais controlados e equilibrados».

³⁴² «Para que determinada prática tenha uma dimensão teatral, tem que ser “fabricada” seguindo procedimentos que são caraterísticos do teatro: escolha e preparação do lugar e da duração, seleção e organização das ações, determinação dos intervenientes e atribuição de funções, consideração e adequação do evento ao público».

ellos» (Bethencourt, 1997, p. 290), aunque Schiappa (2012) apunta que podían tener información previa que los guiase en el desarrollo de su papel en el espectáculo, ya fuese por el recuerdo de autos anteriores o por lo que les contasen «los familiares del Santo Oficio», a modo de «una “dirección de actores”»³⁴³ (p. 98). En cuanto a los inquisidores, éstos sí son actores permanentes y hasta escenógrafos (Bethencourt, 1997, p. 290). Sobre su papel, dice Schiappa (2012) que

el inquisidor, al atribuir a su función el papel de mediador en el espectáculo del Auto de Fe, construyendo un discurso basado en aspectos paralingüísticos específicos (intenciones, inflexiones, volumen, gestos, *etc.*), le imprime un valor semiótico y, por consiguiente, construye un personaje, en el sentido de una persona que actúa (...), y no un personaje de un drama, dotado de psicología propia³⁴⁴ (p. 98).

Si en el auto de fe confluían «la espectacularidad, el dramatismo, la violencia, el perdón, el poder, la religión, el arte, la diversión y toda una gama de implicaciones sociopolíticas» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 10), «¿quién podía resistirse a la fuerza de sugestión de semejante espectáculo en el que los sonidos y los olores perturbaban los sentidos?» (Bennassar, 1981b, p. 125). En ese *impacto emocional*, Bejarano Pellicer (2014) destaca el papel de los sonidos (oraciones, himnos, música, campanas), no sólo en el auto de fe sino también en otras ceremonias inquisitoriales, como la lectura del anatema³⁴⁵. Como afirma Díez Borque (2000), «la Iglesia explotó los valores pedagógicos, emocionales, de participación, dramatización y propaganda de la música y el canto» (p. 149), por lo que el Santo Oficio no podía desperdiciar el recurso a lo sonoro para llegar a los espectadores por la vía emocional. Y es que todos los elementos que configuraban el auto de fe estaban pensados para estimular los sentidos de la vista,

³⁴³ «Sobre a questão de não haver ensaios para estes últimos, tal pode ser desmentido uma vez que, apesar de espaçados no tempo, os vários autos “ensinavam” os condenados a agir. Não havia ensaios no sentido francês de *répétition* –repetição– mas havia informação transmitida aos condenados, pelos familiares do Santo Ofício, que funcionava como uma “direção de atores”».

³⁴⁴ «O inquisidor, ao atribuir à sua função o papel de mediador no espetáculo do Auto de Fé, construindo um discurso assente em aspetos paralingüísticos específicos (intenções, inflexões, volume, gestos, *etc.*), imprime-lhe um valor semiótico e, por conseguinte, constrói uma personagem, no sentido de uma pessoa que age (...), e não uma personagem de um drama, dotada de psicologia própria».

³⁴⁵ Para los casos del anatema y del auto de fe, véase, respectivamente, Bejarano Pellicer, 2014a, pp. 77–78 y 81–84.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

el oído y el olfato: las procesiones, la disposición del escenario, los colores (rojo y negro, fundamentalmente), las ropas, la luz de las velas, la decoración (dosel, alfombras, colgaduras, etc.); la música, los rezos, las campanas, la artillería; el olor de la cera y del incienso, etc. Aunque Domínguez Ortiz (2003b) desmitifica la idea de que los españoles vivían los autos de fe con fascinación, «que cada auto era un acontecimiento», pues «la muchedumbre se agolpaba, con curiosidad morbosa, sólo cuando había relajados o cuando salían al auto personajes conocidos» (p. 84).

A continuación, vamos a pasar a tratar la organización y celebración del auto general, que podemos dividir en tres grandes fases, dentro de las que cabe la posibilidad de realizar las siguientes subdivisiones:

1) Pre-auto de fe general:

- Petición de licencia a la Suprema (alrededor de un mes antes).
- Publicación del auto: invitación de las autoridades y pregón público (8–15 días antes, o incluso uno o dos meses).
- Construcción del tablado.
- Pregón anunciando la procesión de la Cruz verde (la mañana antes del auto).
- Procesión de la Cruz verde y, en ocasiones, también de la Cruz Blanca (la tarde antes del auto).
- Vigilia adorando la Cruz verde (noche anterior al auto).

2) Día del auto de fe general:

- Procesión de los reos hacia el cadalso (mañana temprano).
- Procesión de los inquisidores hacia el cadalso (mañana temprano).
- Celebración del auto.
- Procesión de regreso de los reos y del tribunal.

3) Post-auto de fe general:

- Ejecuciones en el quemadero (mismo día del auto mientras éste aún se está desarrollando).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

- Ejecuciones del resto de penas: envío a prisión o galeras, portar el sambenito, azotes y exposición a la vergüenza pública (uno o varios días después del auto).

5.2.1. Pre-auto de fe general: la preparación del espectáculo

La intención pedagógica que se quería que tuviesen los autos de fe quedaba clara desde el principio si nos fijamos en cuándo se celebraban: días festivos, bien por ser domingo o por ser alguna festividad religiosa. Aunque si había que celebrarlo un día laborable, «las autoridades seculares podían decretar el día feriado para dar mayor autoridad al evento» (Moreno Martínez, 1997, p. 149). Para Doris Moreno (1997), la elección de un día festivo especialmente simbólico hacía que el auto de fe tuviera

un carácter sacramental que se veía reforzado por toda una serie de interdictos: el día del auto se prohibían las misas cantadas y los sermones, así como llevar armas o ir a caballo en los alrededores del lugar donde se celebrase el auto; además, se otorgaban indulgencias por cuarenta días a todos los asistentes (p. 149).

Festividades como el día de la Santa Cruz (3 de mayo), San Hermenegildo (13 de abril), San Pedro y San Pablo (29 de junio) o San Andrés (30 de noviembre) fueron algunas de las escogidas para celebrar autos generales en España.

5.2.1.1. Petición de licencia a la Suprema

La celebración de los autos de fe era promovida por los tribunales de distrito inquisitoriales, quienes, obligatoriamente, tenían que solicitar a la Suprema la licencia para ello, indicando cuándo y dónde tendría lugar (Maqueda Abreu, 1992a, p. 15), como recuerda el Consejo en un documento del que se conserva una copia en la BCCS³⁴⁶: «[los tribunales de distrito] no pueden celebrar Autos de la fee sin liz^a. deste Consejo,

³⁴⁶ Esta copia no está firmada ni fechada, pero reconocemos la letra del copista Manuel de Ayora y suponemos que fue realizada a finales de la década de 1770, como otros documentos suyos contenidos en este volumen facticio. Aunque no aparezca ninguna fecha, sabemos que el texto original tuvo que ser redactado como muy tarde en 1640, pues menciona los tribunales portugueses, y Portugal se independizó aquel año.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

q.^e. si conviene enbia uno de sus consejeros, p.^a dar mas authoridad a su celebrasion» (Ayora, XVIII, f. 167r). Parece que este trámite no fue obligatorio hasta mediados del siglo XVI, pues, hasta entonces, los autos se celebraban al arbitrio de los tribunales de distrito³⁴⁷, «cuando se acumulaban los juicios conclusos y había que aliviar de excesivo número de reclusos las prisiones» (Lea, 1983b, p. 734).

El primer paso intervencionista de la Suprema, antes de ordenar la petición expresa de licencia, fue la obligatoriedad de comunicarle la intención de celebrar el auto, cuestión que estableció el Consejo en 1537 (Lea, 1983b, p. 735). Para Maqueda Abreu (1992a),

el requisito de la licencia es una muestra del deseo de la Suprema de controlar los pasos dados por los tribunales y además viene a aumentar los trámites y el papeleo, pues a la petición de licencia sigue la respuesta del Consejo y a ésta el acuse de recibo de la misma por el tribunal solicitante, lo que con frecuencia genera retrasos de los que se quejan los inquisidores (p. 16).

Además de la solicitud de licencia, los tribunales enviaban a la Suprema los procesos cuyas sentencias iban a ser leídas en el auto de fe para que el Consejo les diese el visto bueno (p. 18).

5.2.1.2. Publicación del auto de fe general: invitaciones y pregón

Entiende Doris Moreno (1997) que el auto general era publicado «a dos niveles» (p. 149). Por un lado, invitando a las autoridades civiles y eclesiásticas para que asistiesen y, por otro lado, anunciando el acontecimiento al pueblo, tanto en las iglesias (Maqueda Abreu, 1992a, p. 55) como, sobre todo, mediante un pregón público para que todos los habitantes se enteraran (Moreno Martínez, 1997, p. 149), pues su presencia era fundamental: ellos eran un componente esencial del auto en tanto que este espectáculo estaba ideado para adoctrinarlos. Para promover su asistencia, se premiaba con indulgencias y suspendían actividades y trabajos (Jiménez Monteserín, 1993, p. 581). En definitiva, se ofrecía un espectáculo atractivo que sacase al pueblo de la monotonía, no con el objetivo de entretenerlo sino, fundamentalmente, de adoctrinarlo a través de ese entretenimiento. Aunque parece que el auto de fe también tenía un componente

³⁴⁷ Ya vimos la instrucción 77 del inquisidor general Valdés (Argüello, 1630, f. 37v).

coercitivo, pues dice Bethencourt (1992) que la convocatoria del auto de fe incluía la «amenaza de excomunión para aquellos que se atrevieran a faltar a la ceremonia»³⁴⁸ (p. 158), cuestión que sabemos por Maqueda Abreu (1992a) que sí se anunció, al menos, en el caso del auto celebrado en Valladolid el 21 de mayo de 1559 (p. 57).

La invitación a las autoridades solía cursarla en persona el fiscal y el secretario del tribunal, aunque cada distrito tenía sus costumbres (pp. 27 y 29). Con la presencia de las autoridades se pretendía mostrar la unidad en el combate de la herejía, pues ésta suponía un ataque al conjunto de la sociedad, además de servir para reafirmar la ideología oficial. Es aplicable al auto de fe lo que dice García Bernal (2006) de las fiestas barrocas: «la autoridad promotora (...) se erige, en todos los casos, en el polo en torno al cual gravitan los demás cuerpos y jurisdicciones de la ciudad que honrarán con su presencia el acontecimiento» (p. 169). Pero ya adelantamos que esa notoriedad y superioridad del Santo Oficio no era bien recibida por las otras autoridades. Ante los continuos enfrentamientos y las negativas, «en 1598 recibieron los inquisidores facultades para imponer la asistencia a todos los funcionarios públicos bajo amenaza de excomunión» (Lea, 1983b, p. 736). La obligatoriedad no afectaba a los obispos o arzobispos de la ciudad sede del tribunal, pues hemos comprobado que, aunque eran invitados, no solían acudir al no aceptar que los inquisidores estuviesen por encima de ellos³⁴⁹.

De entre todas las autoridades, la asistencia más deseada era, sin duda, la del rey «por su valor simbólico» (Moreno Martínez, 1997, p. 149), dado el apoyo que suponía a la labor inquisitorial. Todos los tribunales quisieron contar presencia regia en sus autos generales³⁵⁰, pero los monarcas españoles apenas se prodigaron en esta clase de actos. Tras consultar diversa bibliografía³⁵¹, hemos confirmado sólo diez autos con asistencia de algún miembro de la Familia real³⁵².

³⁴⁸ «The announcement of the auto was made a month in advance, accompanied by a threat of excommunication to those who dared miss the ceremony».

³⁴⁹ Maqueda Abreu (1992a) señala que quizá también tuviera que ver con una reivindicación del papel que habían tenido los obispos en la Inquisición medieval (p. 40) y del que carecían en la Inquisición española.

³⁵⁰ Por ejemplo, el tribunal de Sevilla, que nunca gozó de la presencia de ningún miembro de la Familia real, quiso que Felipe II acudiese al auto de 1560 (Maqueda Abreu, 1992a, p. 36).

³⁵¹ Fundamentalmente, Bethencourt, 1997, p. 288; Lea, 1983b, pp. 750–751 y Llorente, 1981b, p. 187.

³⁵² Además de estas ocasiones, Maqueda Abreu (1992a) afirma que para otros muchos autos se anunció la asistencia de algún miembro de la realeza, aunque finalmente no se produjese (p. 309).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

- 1) 17 de mayo de 1528, Valencia: Carlos I estaba de paso por la ciudad y se organizó un auto de fe en su honor.
- 2) 21 de mayo de 1559, Valladolid: la regente Juana de Austria y el príncipe Carlos, hermana e hijo del rey Felipe II, acudieron al primer auto de fe que se celebró en la ciudad contra el foco luterano detectado.
- 3) 8 de octubre de 1559, Valladolid: en el segundo y último auto contra los luteranos se contó con la presencia de Felipe II.
- 4) 25 de febrero de 1560, Toledo: se celebró un auto al que asisten Felipe II y la reina Isabel de Valois, organizado con motivo de su boda.
- 5) Febrero de 1564, Barcelona: Felipe II asistió al auto al estar en la ciudad por la celebración de las Cortes.
- 6) 1 de abril de 1582, Lisboa (Portugal): se organizó un auto en honor de Felipe II, dos años después de la anexión de Portugal.
- 7) 5 de marzo de 1600, Toledo: Felipe III acudió a un auto, uno de los eventos con los que se festejó su ascenso al trono.
- 8) 19 de mayo de 1619, Évora (Portugal): Felipe III asistió a un auto durante su visita a Portugal.
- 9) 4 de julio de 1632, Madrid: entre otros eventos, se celebró un auto para festejar la recuperación de la reina Isabel de Borbón, al que acudió Felipe IV³⁵³. Aunque el auto tuvo lugar en la capital del reino, el tribunal organizador fue el de Toledo.
- 10) 30 de junio de 1680, Madrid: Carlos II, su esposa María Luisa de Orléans y la reina madre Mariana de Austria asistieron a un auto organizado por el tribunal de Toledo con motivo de la boda real.

Quizá la ausencia del rey en los autos de fe respondiese a que su rol como máxima figura del reino quedaba relegada a un segundo puesto: el inquisidor general, como representante del poder espiritual, se imponía al monarca, representante del poder temporal. Esto se evidenciaba en el protocolo del acto: el rey tomaba asiento en un sillón por debajo del reservado al inquisidor general, quien llegaba al tablado después del monarca y le tomaba juramento a éste de defender la fe católica y a la Inquisición.

³⁵³ Según Lea (1983b, p. 751), fue el propio rey quien ordenó que se hiciese el auto.

El pregón público solía leerse entre ocho y quince días antes del auto de fe, aunque hubo anuncios realizados con un mes de antelación, como, por ejemplo, en el caso del auto general de Madrid de 1680, y hasta casi dos meses antes, como en Sevilla en 1660.

El Santo Oficio cuidaba la puesta en escena del pregón, acorde con la grandiosidad del acto que se estaba anunciando y en él participaban, al menos, el alguacil mayor, el secretario y familiares con el estandarte inquisitorial (Maqueda Abreu, 1992a, pp. 58–59), acompañados de música tocada con tambores, chirimías, «símbolos del gozo por excelencia» (Bejarano Pellicer, 2014a, p. 85), y trompetas, que «sirven al pregonero como en cualquier otro pregón de diferente naturaleza, para convocar a la concurrencia, honrar su figura y evocar a la autoridad, dotando al mensaje de un sentido imperativo, de ordenanza municipal» (p. 78). Además, los integrantes de los cortejos vestían de gala, aumentando así la solemnidad y el impacto del anuncio [*anexo 51*].

Como el auto general, el siglo XVII añadió aparatosidad al pregón. Uno de los más solemnes y espectaculares fue el del auto general de Madrid de 1680, en el que participó una comitiva de 150 personas a la que José del Olmo, autor de la relación del auto (1680), se refiere como «Escuadrón de la Fè (...), que con la vniforme regularidad de su marcha, y la variedad de los trages, proporcionados à los diferentes estados de sus dueños, hazia vna digna representacion de la grandeza, autoridad, y jurisdiccion del Santo Tribunal» (p. 24).

La fórmula utilizada en los distintos tribunales de distrito para anunciar los autos generales mediante pregón público fue, en líneas generales, como el del auto madrileño de 1680:

Sepan todos los vezinos, y moradores de esta Villa de Madrid, Corte de su Magestad, estantes, y habitantes en ella, como el Santo Oficio de la Inquificion de la Ciudad, y Reyno de Toledo, celebra Auto publico de la Fè en la Plaça mayor de esta Corte el Domingo treinta de Iunio de este presente año, y que se les conceden las gracias, y indulgencias por los Sumos Pontifices, dadas à todos los que acompañaren, y ayudaren à dicho Auto. Mandase publicar, para que venga à noticia de todos (Olmo, 1680, p. 26).

El pregón se efectuaba en distintos puntos de la ciudad, los más importantes, para que fuese escuchado por la mayor cantidad posible de gente. Afirma Maqueda Abreu

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

(1992a) que la Suprema prohibió a finales del siglo XVI que se pregonase el auto delante de la sede del tribunal, para evitar así que los presos se enterasen (p. 58), prohibición que, o no se extendió a todos los tribunales, o había sedes en las que no se respetaba, pues sabemos que en Sevilla el primer pregón se hacía a las puertas del castillo de Triana, sede de su tribunal.

El pregón, que tenía una clara intención publicitaria, despertaba el interés de los habitantes de la ciudad en la que se iba a celebrar el auto. Como cuenta García Bernal (2006) sobre las fiestas, «en este tiempo de vísperas (...) se activa el deseo, se acelera el olvido de lo presente, se dispone el alma anhelante de novedad; en fin, empieza ya el espectáculo en la imaginación del espectador» (pp. 313–314). Y más aún: «predisponer la atención y aguijonear el deseo es de por sí una manera de hacer espectáculo» (p. 328).

5.2.1.3. Construcción del tablado

Después del pregón, no volvía a haber actos previos al auto general hasta la víspera de su celebración, excluyendo, claro está, la construcción del tablado o cadalso, que se levantaba en el lugar elegido. Este escenario, compuesto por «dos o tres tabladillos con gradas, el de los reos, el de los inquisidores y, dependiendo de los tribunales, el de la justicia secular y otras personalidades» (Moreno Martínez, 1997, p. 152) [*anexo 52*], era un ejemplo de arquitectura efímera, edificada ex profeso para ese auto de fe³⁵⁴ que, obviamente, recordaba a los habitantes de la ciudad que se estaba organizando algo importante, contribuyendo también a excitar su curiosidad por el gran acontecimiento.

Afirma Jiménez Montesión (1993) que la construcción solía corresponder al Cabildo secular, quien a veces se resistía o incluso se negaba alegando falta de dinero (p. 572). Si bien en Sevilla, como veremos en los siguientes capítulos, no parece que fuera el Ayuntamiento quien pagase, sí es cierto que había ciudades como Cuenca, Madrid o Toledo en las que sus respectivos Cabildos se hacían cargo de este gasto (Lea, 1983b, p. 736). Así, por ejemplo, con motivo del auto general de Madrid celebrado en 1680, la obra fue pagada por la ciudad por mandato del rey a través de un real decreto que despachó al presidente del Consejo de Castilla, fray Juan Asensio, obispo de Ávila:

³⁵⁴ Había ciudades que tenían un tablado permanente, como Cuenca (Maqueda Abreu, 1992a, p. 142).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Ordenareis à la Villa que haga hazer el Tablado, y vallas que fon menester para celebrar el Auto de Fè en la Plaça, para 30. de Iunio que viene, conforme à la traça que està acordada, y que fe dè mucha priesa, para que se cumpla à tiempo. En Madrid à 6. de Iunio de 1680 (Olmo, 1680, p. 30).

En cuanto al diseño del tablado, deducimos que lo habitual era que lo hiciese el maestro mayor de la ciudad (el arquitecto municipal)³⁵⁵, como ocurrió en Sevilla durante el siglo XVII o en los grandes autos generales de 1632 y 1680 celebrados en Madrid, cuyos cadalsos trazaron, respectivamente, Juan Gómez de Mora y José del Olmo³⁵⁶, autores también de las relaciones de aquellos autos.

En algunos distritos inquisitoriales, el quemadero o brasero³⁵⁷ era también construido ex profeso para ese auto que se estaba organizando³⁵⁸. Igual que en los casos de quemaderos permanentes, los efímeros se construían a las afueras de la ciudad (Maqueda Abreu, 1992a, p. 134). En cuanto a los gastos que suponía, la construcción era asunto del Cabildo secular, mientras que el pago de los materiales lo asumía el tribunal de distrito, aunque éste solía intentar eludir el gasto (p. 135).

Cuando hablemos del desarrollo del auto general, comprobaremos que el tablado se convertía en una perfecta representación de la sociedad a la que acogía.

5.2.1.4. Cruz verde: pregón, procesión y vigilia

La tarde antes del auto general, la ciudad vivía un importante acto que, como el pregón, preparaba los ánimos de los habitantes de la ciudad: el traslado de la Cruz verde al tablado del auto de fe, también llamada procesión de la Santa Cruz (Maqueda Abreu, 1992a, p. 210), de la fe (p. 205) o de las Cruces (p. 201) porque, como veremos, podían

³⁵⁵ En el capítulo 6 hablaremos un poco más de esta figura.

³⁵⁶ Para saber más sobre la construcción del tablado, véase Maqueda Abreu, 1992a, pp. 136–139.

³⁵⁷ «Ambos términos se utilizan para aludir al punto donde se ejecuta la pena de la relajación, pero el primero hace referencia al paraje donde se construye y el segundo al sitio preciso donde se ejecuta la sentencia, es decir, donde se quema al reo» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 186).

³⁵⁸ Así ocurrió, por ejemplo, en Madrid con motivo del auto general de 1632: «llegaron con los condenados à fuego al brafero q la Villa auia reedificado para esta ocañon fuera de la puerta de Alcala, y por fer el numero de fiete, fe auia hecho de cinquêta pies en quadro» (Gómez de Mora, 1632b, f. 20r).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

ir una cruz verde y otra blanca. La Cruz verde [*anexo 54*] simbolizaba la fe³⁵⁹ y era el elemento principal del escudo del Santo Oficio [*anexo 53*].

En la procesión encontramos otro emblema importante, además de la Cruz verde: el estandarte de la Inquisición [*anexo 54*], portado por el fiscal:

de damasco carmesí ricamente bordado por una parte con las armas reales, saliendo de la corona una cruz verde y una espada y un ramo de olivo a la derecha y la izquierda respectivamente, y por el otro lado con un escudo con las armas de San Pedro Mártir; su asta tiene que ser de oro, rematada en una cruz, con cordones pendientes que lleven borlas de oro y plata (Lea, 1983b, p. 739).

La procesión de la Cruz verde servía para «crear el clímax psicológico deseado» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 201) previo al auto general, por lo que no se escatimaba en recursos ni gastos para darle el esplendor necesario. Era un «espacio para el perdón» (p. 205), al consistir en «la petición de misericordia divina para los reos que van a ser condenados por no arrepentirse de sus pecados y para los que van a ser reconciliados y recibidos de nuevo en el seno de la Madre Iglesia» (p. 205). Por su parte, Jaime Contreras (1997) la define como una

procesión de recogimiento, de dolor colectivo por las ofensas proferidas contra Cristo y su Iglesia; procesión también de esperanza, por cuanto el pecado, finalmente, no condenaba irremisiblemente sino que posibilitaba el misterio de la redención y, con ello, el triunfo pleno y final de Cristo resucitado (p. 56).

La procesión de la Cruz verde tenía lugar la tarde antes del auto general y era anunciada aquella mañana mediante pregón público. Este pregón no sólo anunciaba la procesión, sino que también servía para comunicar que, desde entonces y durante la celebración del auto general, había una serie de prohibiciones, además de recordarse que el día del auto no se podían decir sermones ni misas cantadas (Maqueda Abreu, 1992a, p. 202):

Sepan todos los vecinos y moradores, asistentes o residentes, que ninguna persona de cualquier estado y calidad desde aquella hora hasta el día siguiente que ya estuviesen

³⁵⁹ Según José Sánchez Herrero (2003), «el color verde es símbolo de una nueva vida» (p. 147).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

ejecutadas las sentencias del auto trajese armas ofensivas o defensivas so pena de excomunión mayor y de perdimiento de ellas, y que este mismo día ninguna persona anduviese en coche, o a caballo, ni en silla por donde va a pasar la procesión, ni entrase en la plaza donde estaba el cadalso³⁶⁰ (p. 202).

Reunidos los participantes del cortejo en la sede del tribunal, se cantaban las vísperas, se cubría la Cruz verde con el velo negro en señal de luto por las ofensas cometidas por los herejes contra Dios y su Iglesia y se iniciaba la procesión. Desde la sede del tribunal hasta el cadalso donde se celebraría al día siguiente el auto general, la Cruz verde era llevada en procesión bajo palio por frailes dominicos. Dependiendo del tribunal, la comitiva de la procesión era diferente; pero, fundamentalmente, los participantes eran los siguientes: la cofradía de San Pedro Mártir, religiosos de distintas órdenes, el fiscal, el alguacil mayor, secretarios, calificadores, consultores, comisarios y familiares. A veces, también iba en el cortejo el receptor del fisco, caballeros, señores importantes y autoridades ciudadanas [*anexo 55*].

El cortejo llevaba acompañamiento musical, que jugaba un papel importante en la ambientación que el tribunal pretendía crear. En cada distrito, la música era diferente, pero «los cánticos más repetidos serían las letanías y el Miserere, pues con éstos se prima el sentido último de la procesión, que es el perdón» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 223).

Una vez en el cadalso, la Cruz verde era colocada presidiendo el altar y quedaba allí custodiada por soldados, familiares y frailes dominicos, quienes la velaban durante toda la noche celebrando misa y cantando maitines y laudes hasta el comienzo del auto a la mañana siguiente.

Al comienzo, dijimos que la procesión se conocía también con el nombre de procesión de las Cruces porque, en ocasiones, iba una segunda cruz [*anexo 56*]: si en el auto general iba a haber relajados, era posible encontrar en el cortejo una cruz blanca, emblema de la cofradía de San Pedro Mártir, que era llevada al quemadero para que presidiese al día siguiente las ejecuciones en la hoguera. Por tanto, sólo se sacaba si había condenados a muerte, pero esta práctica no se daba en todos los tribunales³⁶¹:

³⁶⁰ AHN, Inquisición, libro 578, f. 106.

³⁶¹ Por ejemplo, en Sevilla no tenemos constancia de la existencia de la Cruz blanca.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

cuando se saca, se forma una segunda procesión diferente, situada al final, después de la cruz verde, como si se tratara de demostrar que no es parte de la primera (...). Son dos procesiones superpuestas o consecutivas: la representación de una Inquisición que solicita el perdón y la de un tribunal judicial que asume sus conclusiones –aunque sean extremas– y está dispuesto a castigar con la última pena: esta es la razón de que la cruz vaya descubierta (Maqueda Abreu, 1992a, p. 220).

La Cruz blanca, portada sin velo por el mayordomo de la cofradía de San Pedro Mártir (p. 224), participaba en el cortejo de la Cruz verde hasta que ésta era depositada en el cadalso, momento en el que la Cruz blanca emprendía el camino hacia el quemadero, donde, colocada en un altar, era velada durante toda aquella noche «por el cuerpo especial de los soldados de la zarza» (Escudero, 1996, p. 22). Estos militares, también llamados *compañía* o *soldados de la fe*, además, de velar la Cruz, guardaban el quemadero y eran los encargados de llevar la leña para las ejecuciones (Lea, 1983b, p. 740). Igual que la Cruz blanca, tampoco este grupo específico de soldados se daba en todas las ciudades³⁶².

5.2.2. Día del auto de fe general: la visibilización del imaginario español del XVII en el espectáculo del cadalso

El día de la exhibición pública de la Inquisición había llegado por fin. Ese día, el tribunal comenzaba su actividad aún de madrugada, cuando algunos ministros acudían a la cárcel secreta para preparar a los reos con sus correspondientes velas apagadas, sambenitos e insignias, y ordenarlos tal como iban a desfilarse hacia el cadalso. Si había condenados a muerte pero no podían salir al auto de fe por haber huido o fallecido (bien con anterioridad a su proceso, pues ni los muertos estaban a salvo del Santo Oficio, o bien esperando la sentencia en prisión), la Inquisición elaboraba unas figuras llamadas efigies que los representaban tanto en el auto como en la hoguera. Si el condenado había fallecido, sus huesos eran llevados al auto en una caja y quemados igualmente [*anexo* 57]. Las efigies no podían ser simples monigotes, sino que tenían que ser «realizadas con el máximo parecido posible a sus originales» (González de Caldas, 1984, p. 243), puesto que la idea que la Inquisición quería transmitir es que aquella estatua era el

³⁶² Sabemos por Olmo (1680) que en Madrid sí existían, pero no tenemos constancia de ellos en Sevilla, al menos durante el siglo XVII.

hereje huido o fallecido, y que su alma estaba condenada, por muy lejos que se hubiese marchado o incluso si ya estuviese muerto.

Al amanecer, todo estaba listo para que los herejes primero, y el tribunal después, marchasen hacia la plaza. En el caso del primer desfile, el de los reos, éstos eran distribuidos en aquella «procesión de infamia»³⁶³ (Bethencourt, 1992, p. 158) de manera gradual, de menor a mayor pena: absueltos³⁶⁴, abjuradores, reconciliados, relajados y efigies con o sin huesos (Maqueda Abreu, 1992a, pp. 233–235). Respecto al resto de componentes, había distintas posibilidades, pero, en general, en la procesión de los reos iban la cruz parroquial cubierta con un velo negro, un arca con los procesos y las sentencias, miembros del tribunal y los herejes, acompañados por familiares del Santo Oficio [*anexo 58*].

Después de los reos salían hacia el cadalso los inquisidores y otros miembros del tribunal. Si cualquiera de las procesiones que se desarrollaban puede entenderse como una forma de comunicación y propaganda, este desfile es el que, en nuestra opinión, transmitía un mensaje más claro: la Inquisición iba acompañada por las autoridades civiles y eclesiásticas, dejando así constancia de la unión entre el Estado y el Santo Oficio para defender la ortodoxia católica y combatir la herejía, además de convertirse en una auténtica representación del poder divino y terrenal. Al igual que en el desfile de los reos, en esta «procesión del Poder» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 258) tampoco había un único modelo, aunque como norma general el cortejo solía estar integrado por miembros del tribunal, el estandarte de la Inquisición, llamado *de la Fe*, los Cabildos secular y eclesiástico y los inquisidores, de los cuales el más antiguo cerraba la procesión [*anexo 59*].

Ya en la plaza, los miembros del tribunal, reos y autoridades ocupaban asientos concretos en el tablado, según un estricto protocolo. Si observamos el esquema de un modelo básico de cadalso, podemos hacernos una idea de cómo el enfrentamiento entre herejes y defensores de la fe se manifestaba físicamente en «un imaginario espacio simétrico, pero abismalmente desigual» (Moreno Martínez, 1997, p. 161): la austera zona de los reos estaba justo enfrente de la ostentosa grada del tribunal inquisitorial, el

³⁶³ «procession of infamy».

³⁶⁴ Nosotros no hemos encontrado reos absueltos en ninguna relación consultada, quizá porque dejaron de sacarse a autos de fe, ya que entendemos que su presencia afectaba a la imagen de la Inquisición, pues con ellos el Santo Oficio estaba reconociendo haberse equivocado procesando a unos inocentes, y el Tribunal debía mostrarse como una autoridad infalible e implacable.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Mal frente al *Bien*. En el «teatro de la fe»³⁶⁵ (Bethencourt, 1992, p. 161), todo estaba pensado para que esa concepción maniquea fuese evidente y transmitir la idea de que en la lucha de la ortodoxia contra la herejía siempre ganaba la primera. En el caso de los herejes, éstos se sentaban en sus gradas de forma que los condenados a muerte estaban arriba del todo, y el resto se distribuía en las gradas inferiores en orden decreciente. Respecto a los miembros del tribunal, los inquisidores, ordenados por antigüedad, ocupaban la grada más alta, y a continuación seguían, también en orden decreciente, el resto de personal inquisitorial [*anexos 65–68 y 106*].

Si asistía la Familia real, sus integrantes contemplaban el auto de fe desde «las ventanas que rodean la plaza mayor; es decir, participan del acto, pero se les coloca al margen de él; son los personajes más importantes de los allí reunidos, pero tienen un papel de espectadores, no de protagonistas» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 310). En estas ocasiones, al menos cuando el auto general se celebraba en Madrid, también acudían el inquisidor general y los presidentes de los distintos Consejos que componían el sistema polisinodial español.

Tras haber tomado todos asiento en el tablado, podían suceder dos cosas: o bien se predicaba un sermón o bien se tomaba juramento a los asistentes (Maqueda Abreu, 1992a, p. 361). Para seguir un orden en nuestra explicación, supongamos que el auto general imaginario que estamos describiendo se iniciaba con el juramento al que todos los asistentes se sometían, comprometiéndose a «apoyar a la Inquisición y perseguir a los herejes»³⁶⁶ (Bethencourt, 1992, p. 158), además de ser un acto de afirmación colectiva del catolicismo, por lo que también era llamado «protestación de la Fe» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 360).

El encargado de leer la fórmula del juramento era el secretario del tribunal. El texto que repetían todos los presentes era más o menos así:

Alçad todos las manos, y diga cada uno, que juro a Dios, y a Santa María, y á esta señal de Cruz, y á las palabras de los santos Euangelios, que seré en fauor, defension, y ayuda de la santa Fé Catolica, y de la santa Inquisicion, oficiales y ministros della, y de manifestar y descubrir todos y qualesquier hereges, fautores, defensores y encubridores dellos, perturbadores é impedidores del dicho santo Oficio, y que no les dare fauor, ni

³⁶⁵ «theatre of the faith».

³⁶⁶ «The ceremony began with an oath sworn by the authorities to support the Inquisition and to persecute heretics».

ayuda, ni los encubrire, mas luego que lo sepa lo reuelare, y declarare a los señores Inquisidores: y si lo contrario hiziere Dios me lo demande, como a aquel, o aquellos que a sabiendas se perjuran: digan todos, Amen (Lea, 1983a, p. 401).

Si el rey había acudido, quien le tomaba juramento era el inquisidor general:

V. M^t. jura y promete por su fe y palabra real, que como verdadero y catholico Rey. puesto por la mano de dios, deffendera con todo su poder la fee catholica, que tiene y cree la sancta madre Iglesia Apostolica Romana, y la conseruacion y aumento della, y perseguira y mandara perseguir, a los hereges y apostatas, contrarios della, y quedara y mandara dar, y dará, el fauor y ayuda neçessario al sancto Offiçio de la Inqui.^{on} y a los ministros della, para que los hereges, perturbadores de nuestra Religion christiana sean punidos y castigados, conforme a los derechos y sacros canones, sin que aya omission de parte de V. M^t. ni acçeption de persona alguna, de qualquier estado y qualidad que sea.

Su M^t. á de Responder, Ansi lo juro y prometo por mi fe y palabra Real = y su s.^a Ill^{ma}, dezirle=

Haziendolo. V. M^t. ansi como de su gran Religion y christiandad esperamos ensalzara N. S.^r en su sancto seruicio a V. M^t. y todas sus Reales acciones, y le dara tanta salud y larga vida como la christiandad á menester,= (*Forma del juramento*³⁶⁷, s. a., ff. 1r–2r).

Después del juramento, un fraile procedía a predicar un sermón preparado ex profeso para el auto de fe, pues el religioso había tenido conocimiento con anterioridad de los delitos de los reos para que su discurso tratase sobre ellos, ya que resultaba más eficiente adoctrinar teniendo ante los ojos ejemplos claros de lo que se estaba contando³⁶⁸. Para potenciar la asistencia al auto, este sermón era el único que se predicaba en la ciudad ese día, como ya comentamos. Es más, se procuraba tanto que todo el mundo lo escuchase, que el sermón era anunciado «el domingo precedente en

³⁶⁷ El documento carece de autor o fecha, por lo que hemos optado por denominarlo con las primeras palabras del texto: *Forma del juramento*.

³⁶⁸ Para González Montano (2010), detractor de la Inquisición, «la mejor parte de aquel sermón suele principalmente emplearse en llenar a los infelices de injurias e improperios y en añadir aflicción a los afligidos. Y si éstos, al verse allí hecho espectáculo de ignominia y blanco de afrentas, parece que llevan con ánimo tranquilo los trabajos presentes, es sin duda, o porque paran aquellos golpes con el escudo impenetrable de la fe, o porque los precedentes, ocupando por el largo padecer todo su ánimo, no dejan sentir los presentes» (p. 99).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

todas las iglesias del lugar, recomendando asistir al mismo. Hay pues, una propaganda previa del sermón» (Maqueda Abreu, 1992a, p. 166).

El siguiente paso era la lectura de las sentencias, el hecho que motivaba la celebración del auto general. Los herejes salían al centro del escenario, uno por uno, y, a veces dentro de una especie de media jaula y, en otras ocasiones, en una pasarela [*anexo 60*], escuchaban de pie un resumen de su caso y su sentencia. Cuenta Jiménez Monteserín (1993) algo curioso sobre este acto:

había, al parecer, una estudiada dosificación, con el fin de que las picardías cometidas por algunos de los reos, hechas esperpento, provocasen la risa entre la masa de asistentes, aliviándose así la excesiva tensión que la tragedia de las ejecuciones hubiera hecho nacer en ella (p. 586).

Sólo los reos que iban a ser relajados conocían antes del auto de fe su sentencia, pues les había sido comunicada tiempo antes para que se arrepintiesen y librarse así de ser quemados vivos. En ese caso, serían ejecutados mediante garrote y, una vez muertos, se prendería la leña.

Las sentencias eran leídas en orden ascendente, de manera que las de los relajados se reservaban para el final, creando así un clima de rechazo entre los asistentes que iba *in crescendo*: cada hereje, cuyo caso y sentencia habían sido leídos, era más pecador que el anterior, por lo que el odio del público hacia *los otros* y su interés debían de ir en aumento sentencia tras sentencia.

Cuando las condenas de los relajados ya habían sido leídas, eran entregados a la justicia civil para que ésta ejecutara la condena a muerte, lo que en el lenguaje inquisitorial se llamaba *entregar o relajar al brazo secular*. Los relajados marchaban entonces hacia el quemadero de la ciudad, que nunca estaba en el mismo escenario del auto de fe, aunque haya grabados que así lo representen³⁶⁹. Si la ciudad en cuestión tenía compañía de la zarza, estos soldados disparaban sus arcabuces en la plaza y acompañaban a los reos al brasero (Lea, 1983b, p. 742).

Durante el auto general, las autoridades presentes disfrutaban de una comida, pues el espectáculo duraba horas. Sobre cuándo se producía esta pausa hay discrepancias:

³⁶⁹ En unos casos ocurre porque el artista pretende representar todas las acciones en un mismo espacio. Pero, en otras ocasiones, el motivo es atacar la labor de la Inquisición identificando el auto de fe con la quema en la hoguera.

Consuelo Maqueda (1992a) afirma que tenía lugar antes de leerse las sentencias de muerte (pp. 376–377), mientras que Doris Moreno (1997) cuenta que era al acabar todas las sentencias (p. 163).

Después de la comida se celebraba otro acto importante del auto general: la abjuración de los reos que quedaban ya en el cadalso, de menos gravedad a más, para lo cual se acercaban a los inquisidores y, arrodillados, repetían las fórmulas que el secretario les leía³⁷⁰, un auténtico reconocimiento de la superioridad de la Inquisición y de que la verdad sólo se hallaba en la ortodoxia católica:

Yo N. vezino de tal N. que aqui eſtoy preſente ante Vueſſeñorias, como Inquiſidores que ſon de la heretica pravedad, por autoridad Apoſtolica, y ordinaria, pueſta ante mi eſta ſeñal de la +, y los Sacro Santos quatro Euangelios, q con mis manos corporalmeſte toco, reconociendo la verdadera Catolica, y Apoſtolica Fè, abjuro, y deteſto, y anatematico toda eſpeçie de heregia, y apoſtaſia, q ſe leuante cõtra la Santa Fè Catolica, y Ley Euangelica de Nueſtro Señor, Redemptor, y Salvador IeſuChriſto, y contra la Santa Fè Apoſtolica de la Igleſia Romana; eſpecialmente aquella de que yo en eſte Santo Oficio he ſido acufaſo, y eſtoy vehemente, ò leuemente ſoſpechoſo: y juro, y prometo de tener, y guardar ſiempre aquella Santa Fè que tiene, guarda, y enſeña la Santa Madre Igleſia, y que ſerè ſiempre obediente à nueſtro Señor el Papa, à ſus ſucceſſores que Canonicamente ſuccedieren en la ſanta Silla Apoſtolica, y à ſus determinaciones; y confièſſo, que todos aquellos que contra eſta ſanta Fè vinieren, ſon dignos de condenacion, y prometo de nunca me juntar con ellos, y que quanto en mi fuere, los perſeguirè, y las heregias que dellos ſupiere, las revelarè, y notificarè à qualquier Inquiſidor de la heretica prauedad, y Prelado de la Santa Madre Igleſia, donde quiera que eſtuviere, y me hallare. Y juro, y prometo que recibirè humildemente, y con paciencia la penitencia que me ha ſido, ò fuere impueſta con todas mis fuerças, y poder, y la cumplirè en todo, y por todo, ſin ir, ni venir contra ella, ni coſa alguna, ni parte della (Olmo, 1680, pp. 266–267).

³⁷⁰ El ritual que describe Moreno Martínez (1997) difiere del que nosotros relatamos, producto de lo leído en otros libros y en las relaciones consultadas: los reos «bajaban del tablado en pequeños grupos con sus velas en la mano y se arrodillaban ante el altar. El secretario del Santo Oficio leía las fórmulas de abjuración, *formali*, *de vehementi* o *de levi*, que ellos debían repetir y firmar en el libro donde se hacía constar» (p. 163).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Los abjuradores *de vehementi* añadían lo siguiente:

Quiero, y confiento, y me place, que fi en algun tiempo, lo que Dios no quiera, fuere, ò viniere contra las cosas fufodichas, o contra qualquiera parte dellas, que en tal cafo fea auido, y tenido por relapfo, y me someto à la correccion, y feueridad de los Santos Sacros Canones, para que en mi, como persona que abjura de vehementi, fean executadas las censuras, y penas en ellos contenidas, y confiento que aquellas me fean dadas, y las aya de fufrir, quando quiera que algo fe me probare auer quebrantado de lo fufodicho por mi abjurado; y ruego al prefente Secretario me lo dè por testimonio, y à los presentes que de ello fean testigos (Olmo, 1680, pp. 267–268).

Como Martínez Millán (2007, p. 227), vemos en la ceremonia de abjuración dos componentes: por un lado, la expiación de la ofensa cometida contra Dios y contra la sociedad y, por otro, la reintegración de los herejes al seno de la Iglesia.

Tras estas abjuraciones, los herejes que iban a ser reconciliados contestaban afirmativamente una serie de preguntas sobre los artículos de fe que recoge el Credo y acababan abjurando, repitiendo casi por completo las fórmulas antes vistas, con las siguientes diferencias, pues los reconciliados no eran sospechosos de ser herejes sino herejes probados y, por tanto, tenían que reconocer públicamente sus errores y arrepentirse:

(...) abjuro, detesto, y anatematizo toda especie de heregia, y apostafía, que fe leuante contra la Santa Fè Catolica, y Ley Euangelica de Nuestro Redemptor, y Salvador Christo, y contra la Sede Apostolica, y Iglefia Romana; especialmente aquella, en que yo como malo he caído, y tengo confefado ante Vuebeñorias, que aqui publicamente fe me ha leído, y de que he fido acufado; y abjuro y prometo de tener, y guardar aquella Santa Fè (...); y quiero, y confiento, y me place, que fi yo en algun tiempo, lo que Dios no quiera, fuere, ò viniere contra lo fufodicho, ò contra qualesquier cosas, ò parte de ellas, que en tal cafo fea auido, y tenido por impenitente, y relapfo, y que me someto à la correccion, y feueridad de los Sacros Canones, para que en mi, como en persona culpada del dicho delito de heregia fean executadas las censuras, y penas en ellas contenidas, y desde aora para entonces, y desde entonces para aora, confiento que aquellas me fean dadas, y executadas en mi, y las aya de fufrir quando quiera que algo fe me probare, por aver quebrantado de lo por mi abjurado; y ruego al prefente Secretario, me lo dè por testimonio, y à los presentes, que dello fean testigos (Olmo, 1680, pp. 268–270).

A continuación, el inquisidor más antiguo, quien actuaba como presidente del tribunal, procedía a recitar un exorcismo, tras el que se cantaban himnos y se rezaban oraciones, cuyo orden podía variar según la ciudad. Así, se podía continuar entonando el *Miserere Mei, Deus* [anexo 61], cuyo comienzo dice: «Ten piedad de mí, oh Dios, según tu gran misericordia, y de acuerdo a la multitud de tus piedades borra mi iniquidad, lávame todavía más de mi maldad, y del pecado límpiame»³⁷¹. Mientras sonaba este himno, los reos eran absueltos azotándolos con unas varas de mimbre. A continuación, el inquisidor pronunciaba oraciones como el *Kyrie eleison* y se cantaba el *Veni Creator Spiritus*, [anexo 62], un himno de invocación al Espíritu Santo. En este momento, las ofensas a Dios y su Iglesia habían sido reparadas, de manera que ya se podía quitar el velo de luto a la Cruz verde y encenderse las velas de los reos, pues su luz simbolizaba la fe que acababan de renovar. Por último, el inquisidor daba la absolución *ad cautelam*, los reintegraba al seno de la Iglesia y se finalizaba la misa, que se había interrumpido. El auto de fe general había concluido, y los reos y el tribunal regresaban a la sede de la Inquisición con el mismo cortejo con que aquella mañana habían llegado a la plaza.

Uno de los mayores espectáculos de la época se ha transformado en un instrumento pedagógico eficaz de propaganda social y de control político. En cada fase del Auto se han cubierto los objetivos previstos: temor y respeto a los inquisidores, humillación de los penitentes, ejemplaridad para la multitud y, sobre todo, exaltación de la fe católica (Maqueda Abreu, 1992a, p. 413).

Misa, juramento, sermón, lectura de las sentencias, abjuraciones, exorcismo, oraciones y cánticos, absoluciones, y reintegración a la Iglesia. Todas éstas eran, en resumen, las partes que componían un auto general. Nada que ver con las hogueras encendidas en los quemaderos, pues la ejecución de los herejes ni formaba parte del auto de fe ni la realizaban miembros del Santo Oficio, sino la justicia civil (si bien es cierto que por sentencia del Tribunal). Como afirma Henry Kamen (2004),

³⁷¹ «Miserere mei, Deus: secundum magnam misericordiam tuam. Et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam. Amplius lava me ab iniquitate mea: et a peccato meo munda me».

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

sería un error suponer, como ha sucedido con frecuencia, que la quema de herejes era la pieza central. La hoguera puede haber sido un componente espectacular de muchos autos de fe; pero era la parte menos necesaria del procedimiento y se celebraron bastantes autos sin que hubiera necesidad de encender una sola gavilla de leña (p. 204).

5.2.3. Post-auto de fe general: la continuación de los mensajes

Aunque el auto de fe no incluía la ejecución de las sentencias, sí vamos a hablar de aquellas que constituían otro espectáculo en sí mismas, o más bien la continuación del espectáculo del auto, pues entendemos que extendían los mensajes transmitidos en él: nos referimos a las ejecuciones en la hoguera, la vergüenza pública y los azotes. Sobre la importancia de estas acciones, dice Manuel Peña Díaz (2008):

para los inquisidores no era suficiente que los herejes fuesen declarados como tales, también debían ser vistos y reconocidos como herejes. El auto de fe debía preludiar ejecuciones o al menos la ejemplaridad de los castigos como reparación del orden social transgredido. De ahí que se confunda la ceremonia de reinstauración de lo vulnerado que era el auto con el castigo o la ejecución que se hacía en el quemadero (p. 42).

La muerte en la hoguera se producía inmediatamente, mientras que los azotes y la exposición a la vergüenza pública solían tener lugar uno o dos días después del auto de fe «por los lugares y “por las calles acostumbradas”» (González de Caldas, 1984, p. 243).

Mientras el auto general continuaba desarrollándose en la plaza, los reos condenados a muerte, a lomos de asnos, se dirigían hacia el quemadero, acompañados por los representantes de la justicia secular, religiosos, familiares del Santo Oficio y soldados. Los espectadores de clases más bajas marchaban a presenciar la ejecución en el quemadero, permaneciendo en el auto «la buena sociedad»³⁷² (González de Caldas, 2004, p. 561). Monteiro de Barros (1999) dice que las ejecuciones en la hoguera tenían lugar «más allá de las murallas de la ciudad, enfatizando así el poder del Santo Oficio» (p. 114), afirmación con la que no coincidimos y a la que objetamos que los condenados a muerte eran llevados extramuros porque los quemaderos municipales existentes en

³⁷² González de Caldas (2004) dice esto sobre Sevilla, pero lo mismo ocurría en el resto de ciudades.

cada ciudad, estaban allí: Campo de Tablada (Sevilla)³⁷³, afueras de la Puerta de Fuencarral (Madrid)³⁷⁴, ronda del Marrubial (Córdoba), Campo de San Lázaro (Granada)³⁷⁵, etc.

Ya vimos que si alguno de los condenados a muerte no estaba presente, por fallecimiento o fuga, se le quemaba en efigie gracias a una estatua que lo representaba. Wolfgang Brückner³⁷⁶ niega la legalidad de este tipo de ejecuciones, pues

observa que la quema de efigies de hombres ausentes (o difuntos) no constituye una *vera executio*, si nos atenemos a la terminología jurídica. Si el sospechoso se encontraba huido, la Inquisición carecía de autoridad legal para demostrar la acusación y, por consiguiente, para ejecutar la sentencia que se habría aplicado de haberse aportado las pruebas necesarias. La quema de efigies ordenada por el brazo secular de la Inquisición no debe equipararse, pues, con la aplicación de una sentencia, sino con un “espectáculo para el público” (Freedberg, 1992, p. 300).

González de Caldas (2004) hace la siguiente descripción de cómo eran los quemaderos en los que eran ejecutados los herejes condenados a muerte:

en el patíbulo se había previsto tantos postes de madera como personas iban a ser relajadas, que se disponían cercando un gran brasero donde había preparada la suficiente cantidad de leña impregnada de brea. Los reos se fijaban a cada poste con una cadena que les sujetaba por el cuello, y se amarraban con una cuerda por los pies, apilándose a su alrededor haces de leña. La cadena debería de tener una argolla hecha de cuerdas o de otro material que ardiera rápidamente (p. 561).

Las ejecuciones comenzaban agarrotando a los reos arrepentidos. Después, se encendía el fuego para arrojar a la hoguera las efigies. Luego se prendían los postes en los que estaban los agarrotados, ya muertos, «para que, con su visión, los impenitentes sintieran temor y se arrepintieran» (p. 562). Con el mismo objetivo, «el verdugo acercaba también repetidamente la tea ardiente a los pies de los pertinaces y la pasaba

³⁷³ Actual Prado de San Sebastián.

³⁷⁴ Entorno de la actual Glorieta de Ruiz Giménez.

³⁷⁵ Zona del río Beiro.

³⁷⁶ Véase Brückner, Wolfgang (1966). *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies*. Berlín: E. Schmidt.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

por sus ropas» (p. 562). Hasta entonces, los reos estaban acompañados por religiosos que intentaban conseguir su arrepentimiento, pero, llegado este momento, si no lo habían logrado, abandonaban. Entonces, el verdugo encendía la leña:

los cordeles de los pies se quemaban, el fuego se avivaba rápidamente, las llamas ascendían, y un eslabón de la argolla o cadena, que aseguraba al poste el cuerpo del reo, se abría y caía éste a la hoguera, donde ardía hasta que se convertía en cenizas (p. 562).

Una vez quemados, las cenizas eran esparcidas por el aire o arrojadas al agua³⁷⁷, «puesto que la aniquilación total de las ideas de un disidente requería la entera destrucción de su realidad física, su cuerpo» (p. 562). Además, así se evitaba que los restos del reo fuesen recogidos y venerados como si de un mártir se tratase.

Que la Inquisición mandase ejecutar a un hereje infundiría temor entre el pueblo al comprobar que la trasgresión no quedaba impune, pero, en el caso de los relajados pertinaces, es decir, aquellos que no se arrepentían de sus pecados, la condena a muerte suponía el fracaso de la institución al no haber podido recuperar esa alma. Como señala Martínez Millán (2007), «la idea del bien morir desempeñaba un papel muy importante en la ceremonia de la ejecución, pues se suponía que a través del comportamiento del condenado se expresaba la misericordia divina o la posesión demoníaca» (p. 228).

La exposición a la vergüenza pública era otra de las posibles penas que podían figurar en una sentencia de la Inquisición. Se trataba de exhibir al hereje vestido como tal, por las calles principales de la ciudad, para escarnio del condenado y enseñanza de los espectadores [*anexo 63*]:

Pedro de Lambias, natural de Mallorca, y vezino de Cadiz, de oficio Calafate. Fue acufado de averfe caído con dos mugeres, estando ambas vivas. Fue condenado que fálga a Auto publico, con una corocha con infignias de dos vezes caído, y abjure de levi, y en verguença publica con las dichas infignias, y en feys años de destierro del diftrito desta Inquificion (Cabrera, 1627, f. A1v).

Leonor Diaz, viuda de Nicolàs Sanchez, natural, y vezina de Xibraltar, de edad de treinta y quatro años, faliò al Auto en forma de penitente, con corocha, y infignia de

³⁷⁷ Para ello, los quemaderos solían estar próximos a un curso de agua, como el arroyo Tagarete de Sevilla o el río Beiro de Granada.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

hechicera superfticiofa; abjurò de levi, fue advertida, reprehêdida, y comminada, y el dia dos de Iulio fue fâcada à la vergüença por las calles publicas, y fue defterrada por quatro años de las Ciudades de Sevilla, y Xibraltar, y eſta Corte, y ocho leguas en contorno (Olmo, 1680, pp. 201–202).

Hemos encontrado en Sevilla un caso curioso de un hereje condenado a ser expuesto públicamente en el lugar donde cometió su delito: se trata de Domingo Vicente, un esclavo morisco que había sido acusado «de aver pueſto en las puertas de San Yfidro³⁷⁸ deſta Ciudad, dos Carteles, en diferentes dias, diziendo en ellos, VIVA MOYSES Y SV LEY QVE LO DEMAS ES LOCVRA» (Cabrera, 1627, f. C2r). Fue condenado, entre otras penas, a «que en una argolla pueſta enfrente de la puerta de la Igleſia, dõde puſo los dichos Carteles, tenga pueſta la mano publicamente, por el tiempo que pareciere a el Santo Officio, y en quatro años de galeras, y carcel perpetua» (f. C2r).

Sobre los azotes, condena frecuente en esta época, tanto en las sentencias inquisitoriales como en las civiles, dice Olivier Caporossi (2009) que éstos son

el espejo de una determinada visión del infierno y de la tiranía del demonio (...). La idea del infierno forma la legitimación de un modo de suplicio. Porque el azote de la justicia terrenal podría constituir la metáfora del alma condenada al infierno, se recuerda que así el delito penal es también pecado mortal, que por una parte, justifica la represión judicial y lo descarta del error situándolo en la incontestable verdad de las Escrituras, y por otra parte, reafirma el vínculo entre la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios en el marco de una filosofía augustiniana implícita, portadora del sentido trascendental de la institución judicial del rey (p. 116).

Las condenas eran de 100 ó 200 azotes, infligidos por las calles más populosas de la ciudad, como ocurría con la exposición a la vergüenza pública:

Inès Caldera, natural de Caſtel David, Reyno de Portugal, y vezina de la Villa del Arroyo del Puerco, de oficio Hilandera, de edad de treinta y quatro años, faliò al Auto en forma de penitente, con coroça, y inſignias de caſada tres vezes; abjurò de levi, y fue advertida, reprehendida, y comminada, y fe le dieron dozientos açotes por las calles publicas, y eſta defterrada de Madrid, Llerena, y Villas del Arroyo, Membrio, y San Vicente, y ocho leguas en contorno por quatro años (Olmo, 1680, pp. 206–207).

³⁷⁸ Se trata de la iglesia de San Isidoro (Arana de Varflora, 1789, p. 34).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Caporossi (2009) extrae unas interesantes conclusiones sobre las ejecuciones públicas que nos parecen perfectamente aplicables a los autos de fe y las posteriores aplicaciones públicas de las condenas inquisitoriales:

la ejecución pública es una política a la vez represiva, impregnada de visibilidad social, y una política discursiva. Rito judicial, se pretende disuasiva por los espectadores, eliminadora de la persona del criminal, purificadora del cuerpo social que ha amenazado el crimen cumplido. Es un rito de unión, de comunicación social al cual el suplicado debe colaborar. Hecho discurso, se perpetúa por el relato (p. 124).

Nos parece muy oportuno acabar este apartado con las siguientes palabras de Consuelo Maqueda (1992b): «concluido el Auto de Fe y todas sus manifestaciones, la normalidad volvía a la ciudad y la Inquisición, tras dejar amplia constancia de su poder, retomaba su trabajo diario, secreto y misterioso, temible para todos» (p. 414). Probablemente, hasta el siguiente auto de fe, el Santo Oficio no volvería a ser visible, pero su eco resonaría por las calles de la ciudad y, sobre todo, en las mentes de los españoles, quienes habían comprobado las consecuencias de transgredir la norma.

5.3. EL AUTO DESPUÉS DEL AUTO: PINTURA Y RELACIONES

Los autos de fe fueron difundidos gracias a pinturas, grabados y relaciones que han logrado que su memoria llegue hasta nuestros días.

5.3.1. Pintura

Dice Francisco Bethencourt (1992) que la primera pintura de un auto de fe es la de Pedro Berruguete, titulada *Auto de fe presidido por Santo Domingo de Guzmán* (ca. 1493–1499) (p. 163), un cuadro que debemos tomar como una alegoría y no como una representación con intención *documental* [anexo 64]. Bethencourt (1992) señala que, hasta casi dos siglos después, no se conocen pinturas sobre autos de fe (p. 163). En este caso, nos encontramos ante dos interesantes fuentes que pretendían documentar, con ciertas dosis de realismo, los que debieron de ser dos de los autos de fe españoles más espectaculares, celebrados en Sevilla y Madrid en 1660 y 1680, respectivamente. Estas

dos obras pictóricas son de las pocas conservadas que representan, con cierta intención *documental*, cómo era aquel espectáculo inquisitorial en el Seiscientos.

El primero de estos dos lienzos, atribuido a Francisco de Herrera *el Mozo*, representa el último auto general sevillano, celebrado el 13 de abril de 1660 en la plaza de San Francisco de Sevilla [*anexo 106*]. De este cuadro, encargado por el Consejo de la Suprema para su sede, hablaremos en el capítulo 10, dedicado a ese auto de fe.

En cuanto a la otra obra mencionada, se trata de un lienzo de Francisco Rizi (1683) que recoge el auto general celebrado en la plaza Mayor de Madrid el 30 de junio de 1680 [*anexo 65*]. La pintura fue encargada por la Casa Real para decorar el palacio del Buen Retiro (Pérez, 2005, p. 347).

Para Victoria Caballero (1994), la obra de Rizi está compuesta como «un cuadro dentro de otro» (p. 99):

el primero, más pequeño, en el centro donde se desarrollan las lecturas de las sentencias que es a su vez el punto de confluencia de todas las miradas de los asistentes. El segundo formado por los balcones que quedan frente al espectador, las tribunas laterales y la balaustrada que cierra la plaza (p. 99).

La composición del lienzo, un plano cerrado centrado en lo que sucede en el cadalso, consigue que quien observa la pintura *participe* en el auto como un espectador más, como si estuviese presenciándolo todo desde uno de los balcones de la plaza Mayor. Esto no sucede en el cuadro del auto sevillano, donde la amplitud del plano hace que el escenario esté lejos y se impida esa *participación*.

La obra de Rizi constituye un magnífico relato visual³⁷⁹: dos herejes escuchan sus sentencias situados en sendas estructuras a modo de medias jaulas, la mayoría de los reos permanecen en sus asientos, otros son conminados por religiosos a que se arrepientan y los más desafortunados ya se dirigen al quemadero. Mientras, centenares de religiosos, autoridades y demás asistentes presencian el espectáculo desde sus localidades. Entre ellos destaca la presencia de Carlos II, su madre y su esposa, quienes ocupan un lugar privilegiado. Si contemplamos el lienzo detalladamente, en él hallaremos cientos de escenas que confluyen en un mismo instante del auto de fe. Sobre esto, concluye Caballero Gómez (1994):

³⁷⁹ Para leer un exhaustivo comentario del cuadro de Rizi, véase Caballero Gómez, 1994, pp. 99–117.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

el pintor ha movido las figuras, ha otorgado acción a la escena con dotes de cineasta, narrando las secuencias más importantes del hecho y como si se tratase de fotogramas sincronizados unos con otros ha animado los hechos para dar vitalidad a la acción y ha llenado de comentarios y rumores el ambiente del Teatro que sin alterar el relato inicial vuelve a reproducir de nuevo tres años más tarde para infundirle una vida definitiva (p. 119).

De aquel auto del 30 de junio de 1680 no sólo contamos con la obra de Francisco Rizi, pues en la relación de Olmo (1680) se incluye una estampa realizada por Gregorio Fosman, similar al lienzo en sus líneas generales, aunque sin comparación en cuanto al detalle y la espectacularidad de la pintura [*anexo 66*].

En el artículo que hemos mencionado de Bethencourt (1992), este autor omite un tercer óleo sobre un auto general del siglo XVII, celebrado en Toledo en 1656. Este lienzo, actualmente en el Museo del Greco (Toledo), está atribuido a fray Juan Rizi, hermano del autor del cuadro de Madrid, y se estima que fue pintado el mismo año del auto. Desconocemos quién encargó el cuadro, aunque González de Caldas (2008) especula que pudo formar parte de la colección de pinturas de autos de fe que conservaba el Consejo de la Suprema (p. 239), por lo que podría haber sido esta institución la que hubiese realizado el encargo. La obra representa un auto general en la plaza de Zocodover y, en este caso, ocurre lo mismo que con la obra de Pedro Berruguete: el óleo de Toledo no pretende ser una *foto* de un momento del auto, sino que en él distinguimos, al menos, dos momentos que tenían lugar en días distintos: en primer término, vemos a los soldados de la zarza portando en andas la Cruz blanca, aquella que, como ya vimos, se llevaba en procesión al quemadero la tarde antes del auto general. Detrás de ellos, se levanta el escenario, donde el auto ya se está desarrollando [*anexo 67*].

Además de estas representaciones más o menos fidedignas, hemos localizado en el British Museum un dibujo anónimo de un auto de fe general, que hasta ahora no hemos hallado mencionado en ninguna obra sobre la Inquisición española. Se trata de un dibujo en papel que el museo atribuye a Velázquez y que afirma que representa el auto general celebrado en Madrid en 1632 [*anexo 68*].

Creemos que las pinturas y los dibujos de autos de fe que han llegado hasta nosotros se hicieron para dejar constancia del espectáculo celebrado, a modo de recuerdo, sin la intención propagandística que sí vemos en las relaciones de autos de fe, el otro testimonio coetáneo que ha quedado de ellos.

5.3.2. Relaciones de autos de fe

Algunos autos, tanto generales como particulares, fueron objeto de relaciones en las que se les describía «desde una perspectiva oficialista, tanto religiosa como política, sin asomo de crítica alguna, buscando de manera evidente asentar en el futuro una determinada imagen o representación de lo que había sido el auto» (Moreno, 1999, p. 161). Estos textos son de los pocos testimonios directos que nos quedan de la propaganda de la Inquisición.

José María Perceval (2003), hablando de las representaciones oficiales que se hacían de los espectáculos del poder en el siglo XVII, dice lo siguiente, que nos parece totalmente aplicable a las relaciones de autos de fe:

frente a la libre interpretación del espectador directo, la imprenta diseña una nueva estrategia que permite un mayor control y que marcará el desarrollo de los espacios de comunicación y la publicidad monárquica durante el siglo XVII. Los productos impresos (textos e imágenes) reinterpretan la fiesta, eliminan accidentes o silencian detalles, destacan los aspectos más convenientes, adecuados a la interpretación que el poder pretende de sí mismo.

Lo que el público contempla o lee, en grabados y textos impresos, no es el desarrollo real de la fiesta, sino el libreto de la representación que se hizo previamente (p. 187).

Los impresos llegaban a quienes no habían estado en el espectáculo. Pero, igual que señala Perceval (2003) para los documentos sobre fiestas, «incluso, para los que asistieron, se da la interpretación ‘correcta’ de lo que debieron ver y el ángulo de visión que debieron adoptar, independientemente de lo que sucedió realmente» (p. 212). En las relaciones de autos de fe, como en los impresos sobre fiestas, «la noticia no es un producto neutral, ni su tratamiento es inocente, ni su difusión es accidental» (p. 549). Esa subjetividad en el relato, esa «voluntad mitificadora» (Moreno, 1999, p. 161) que

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

tienen estas publicaciones puede percibirse ya desde sus portadas, donde en ocasiones encontramos expresiones ensalzadoras del auto celebrado, así como de la Inquisición y de la religión católica: «relacion de la magestuosa pompa, y religioso culto con que (...) se celebrou Auto general de Fee» (Anónimo, 1660c, f. 1r), «lavreadas las trivnfadoras sienes de la religion chatolica. Subivgada la cerviz de la fiera apostasia. Lenitiva piedad de la siempre verde oliva. Estrago vengativo de la siempre invicta espada. Celo apostolico del Sancto Tribvnal de la Inqvificacion» (Herrera, 1665, f. 1r), etc.

Además de servir de panegírico del Santo Oficio, dar a conocer el auto de fe a los ausentes y construir el *recuerdo adecuado* de los presentes, estos textos «propagandísticos y oficiosos» (Peña Díaz, 2008, p. 42) «daban a conocer la tipología delictiva del Santo Oficio y sus castigos correspondientes, haciendo hincapié en su vigencia» (Bejarano Pellicer, 2014a, p. 75), por lo que participaban en el adoctrinamiento de los católicos, aparte de que perpetuaban la infamia de los condenados iniciada en el tablado del auto de fe.

Baena Sánchez (2008) incluye las relaciones de autos en el grupo de relaciones «de *casos espantosos y prodigiosos*» (p. 72). Las relaciones de autos eran parte «de una subliteratura de venta ambulante de gran tirada y aceptación popular donde, por esta razón, el eco de la enseñanza impartida en el patíbulo alcanzaba una gran repercusión» (González de Caldas, 2004, p. 559). Jiménez Monteserín (1993) señala que estas publicaciones llegaron «a hacerse un hueco entre los primeros ejemplares de los diversos medios de masas que, con diferentes motivos, fueron puestos en circulación durante el Barroco» (p. 573).

Joseph Pérez (2005) afirma que las primeras relaciones comenzaron a circular a mediados del siglo XVI (p. 345) y, ciertamente, no hemos localizado ningún texto de este tipo anterior a esa fecha, sólo referencias a autos en escrituras públicas, realizadas por escribanos a modo de anotaciones marginales. Para Jiménez Monteserín (1993), son las relaciones manuscritas de los autos contra los luteranos celebrados en Valladolid y Sevilla entre 1559 y 1562 «las primeras muestras de este particular género de literatura “inquisitorial”, que, en términos actuales, se mueve entre lo informativo y lo propagandístico» (p. 577).

Respecto a la autoría de las relaciones, mientras que son manuscritas son espontáneas, pues, hasta mediados del siglo XVI, parece que era habitual que algunos de los asistentes a los autos de fe escribiesen sobre lo ocurrido para enviar sus textos a amigos que no hubieran estado allí. Pero, a partir de los autos de fe a los que salieron

los miembros del foco luterano de Sevilla, la actitud permisiva de la Inquisición hacia estos escritos se tornó censuradora:

el Santo Tribunal (a manera de los artífices que suelen adelantar con la experiencia, que cada día les enseña nuevas cosas), con la sagacidad en sus negocios acostumbrada, pronto olió que aquello podía redundar en su daño, esto es, que aquella doctrina por él tan aborrecida podía por ese solo medio divulgarse y propagarse más de lo que le convenía, pues muchos que de otra suerte, no viendo nunca semejantes relaciones, hubiesen podido permanecer en su antigua ceguera con ayuda de aquéllas, empezarían a abrir los ojos y a reconocer la doctrina misma y juntamente la iniquidad de los que la persiguen.

A este inconveniente ocurrió el Santo Tribunal, tomándose aquel cuidado y escribiendo y publicando para el vulgo algunos ejemplares de las relaciones abreviados, y que pareciesen ser menos nocivos para que el que quisiera escribir a los ausentes lo sucedido, siga la fórmula prescrita, conminando bajo gravísimas penas a cuantos dejaren correr la pluma a narración más amplia (González Montano, 2010, p. 107).

Así, a partir de este momento, ya podemos hablar de una autoría de «carácter institucional», puesto que las relaciones se imprimen «a impulso de las propias autoridades inquisitoriales³⁸⁰» (Contreras, 1996, p. 84). Se trata, fundamentalmente, de la Suprema, el inquisidor general y los tribunales de distrito, aunque, en ocasiones, son las autoridades civiles o eclesiásticas locales las promotoras, pues «un auto de fe podía

³⁸⁰ Bethencourt (1997) apunta algo que no hemos encontrado antes referenciado en la bibliografía consultada. Según él, desde 1610 se elaboraban e imprimían listas con los condenados que salían a autos de fe, pero la Suprema prohibió esta práctica mediante una carta acordada el 8 de enero de 1628 y no se retomó con regularidad hasta principios del siglo XVIII (p. 289). Entendemos que cuando Bethencourt (1997) habla de *listas* no se refiere a las relaciones que han llegado hasta nosotros, pues autos de fe celebrados con posterioridad a 1628 cuentan con relaciones oficiales, como es el caso de los autos generales de Sevilla de 1648 (Lyra, 1648) y de Madrid de 1632 (Gómez de Mora, 1632b) y 1680 (Olmo, 1680). Por ello, entendemos que Bethencourt (1997) tiene que hablar de otra clase de documento, quizá como los que cuenta que se distribuían en Portugal el día del auto de fe entre sus asistentes, unas listas en las que figuraban los datos de los reos, como si se tratase del programa de mano de un espectáculo, elaboradas por los propios inquisidores e impresas en las instalaciones del tribunal (p. 331). Bethencourt (1997) afirma que estas listas tuvieron tiradas de miles de ejemplares, como por ejemplo las 10.000 copias que se imprimieron del auto celebrado en Lisboa en 1728 (p. 338), dato que por desgracia no tenemos de las relaciones de autos de fe españoles.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

ser un magnífico medio publicitario para una ciudad sobre todo si se conseguía magnificar los delitos allí sentenciados» (p. 84).

La mayoría de las relaciones no contaban cómo se desarrolló el acto, sino que iban directamente al grano y exponían quiénes fueron los reos que salieron al auto de fe. En estos casos, la estructura que seguían para presentar esta información era: nombre y apellidos (y alias, en caso de tenerlo), vecindad (y procedencia, si no vivía en el mismo sitio donde nació), acusación (generalmente muy detallada) y, por último, la condena. Por ejemplo:

Ivan Martinez, Gallego, natural de Santa Comba, feligrefia del Padron, y vezino desta Ciudad, de oficio Sastre. Alquimista, y faludador. Fue acufado de aver dicho blasfemias hereticas. Que no se devia adorar la Cruz, ni otra Imagen hecha de palo, diziendo, que estando el palo cortado de donde nace, no tiene vida, y que si querian ver lo que eran la Cruz, e Imagenes, fuesen a las necesarias y muradales, y los hallarian llenos dellas, a donde las echavan en fiendo viejas. Y que los moros eran Bautizados como nosotros, y que su bautismo era el mejor, por ser el primero que Dios avia ordenado, y que tan buena era la ley de los Moros, como la nuestra, y otras cosas semejantes.

Fue condenado a que faga en Auto publico en forma de penitente, abjure de levi, y en destierro desta Ciudad por quatro años (Cabrera, 1627, f. B1v).

Pero esta reducción del relato del auto a un listado de herejes conoció excepciones si el auto de fe en cuestión se salió de *lo normal*, bien porque fuese un auto general, bien porque alguno de los reos fuera relevante por sí mismo o por sus delitos. El auto que ha pasado a la posteridad gracias a la relación más detallada y extensa es el auto general celebrado en la plaza Mayor de Madrid el 30 de junio de 1680 relatado por José del Olmo (1680), quizá por la presencia de la Familia real y por los 120 reos procedentes de diversos tribunales que a él salieron (86 en persona y 34 en efígie), de los cuales 53 fueron relajados (21 en persona y 32 en efígie).

Como ya adelantamos en el capítulo 3, mientras que los autos de fe públicos, especialmente los generales, sufrieron un descenso desde comienzos del siglo XVII, las relaciones tuvieron una evolución inversamente proporcional, aumentando su publicación, a modo de propaganda de mantenimiento, a medida que el número de autos

decrecía y las sentencias de los herejes se leían de forma más modesta en conventos o iglesias. Como Peña Díaz (2008), creemos que «esta paradójica evolución se explicaría por la necesidad, no sólo de ensalzar la ceremonia, sino también por la voluntad de recuperar y reconstruir la memoria de una ceremonia y un ritual» (p. 42). Aunque las circunstancias obligaran a recluir los autos en espacios que reducían considerablemente su trascendencia, la Inquisición y, obviamente, la monarquía, no podían permitir que la labor de eliminación de *los otros* y la homogeneización de la sociedad española que realizaba el Santo Oficio se olvidase por la falta de exhibición con la pompa y el boato que acostumbraban antaño. Así, entendemos que la imprenta se convirtió en el perfecto aliado para la propaganda de las autoridades.

5.4. LA DECADENCIA DEL AUTO DE FE GENERAL: SUSTITUCIÓN POR EL AUTO DE FE PARTICULAR PARA LA EXHIBICIÓN DE *LOS OTROS*

Los costes que suponía la celebración de un auto general ahogaban las, ya de por sí, exiguas arcas de los tribunales. A lo largo del siglo XVII, su celebración se fue reduciendo hasta que los autos desaparecieron de las plazas de toda España a finales de la centuria. Hemos intentado averiguar la fecha de celebración del último auto general en cada uno de los dieciséis tribunales de distrito españoles³⁸¹. Desgraciadamente, sólo hemos podido confirmar la fecha de cinco de ellos: Sevilla, 13 de abril de 1660 (plaza de San Francisco); Córdoba, 29 de junio de 1665 (plaza de la Corredera); Granada, 30 de mayo de 1672 (plaza de Bib-Rambla); Madrid, 30 de junio de 1680 (plaza Mayor) y Toledo, 25 de noviembre de 1691 (plaza de Zocodover). Sobre este último, coincidimos con Dedieu (1992) cuando apunta que «la ceremonia de 1691, en Toledo, fue quizá el último auto de fe general de España. Es posterior, en todo caso, a todos los que cita la literatura que he podido consultar³⁸²» (p. 276). Así, parece que la última página sobre los autos generales en España se escribió en Toledo en 1691, aunque hay algunos autores que mencionan dos posibles casos en el siglo XVIII, concretamente en 1701 y

³⁸¹ Barcelona, Córdoba, Cuenca, Granada, Las Palmas, Llerena, Logroño, Madrid (o Corte), Mallorca, Murcia, Santiago, Sevilla, Toledo, Valencia, Valladolid y Zaragoza.

³⁸² «La cérémonie de 1691, à Tolède, fut peut-être le dernier autodafé général d'Espagne. Il est postérieur, en tout cas, à tout ce que cite la littérature que j'ai pu consulter».

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

1720, cuyos datos son tan imprecisos que de ninguna manera nos atrevemos a confirmar que se celebraran³⁸³.

Quizá, la principal causa del ocaso del auto general fuese económica, pero no parece que fuese la única pues, como apunta González de Caldas (2008), la Inquisición no intentó recuperar la ceremonia cuando económicamente pudo volver a permitírselo: «llegados momentos de recuperación económica, los tribunales no trataron de volver a celebrarlo. Es más, desaparece precisamente cuando se está produciendo una reactivación de la economía nacional, que repercutiría en las finanzas inquisitoriales» (p. 235).

Como ya hemos visto, los autos generales no contaban con el apoyo incondicional del resto de autoridades, a quienes molestaba aquella exhibición de la supremacía del Santo Oficio, que aparecía «como el único artífice de ese acto de poder y también como su protagonista absoluto, proclamando con gran plasticidad su hegemonía sobre las demás instituciones» (González de Caldas, 1991, p. 77). Incluso podríamos apuntar a una falta de apoyo de la monarquía: en el siglo XVIII, la Inquisición sufrió una crisis causada, en opinión de Martínez Millán (1984), por la pérdida del favor real, pues los reyes españoles acabaron por verla como «una institución anacrónica y molesta que obstruía a veces las reformas ilustradas que pretendían realizar» (pp. 1.378–1.379). Quizá ese ver al Santo Oficio como un lastre ya se estaba produciendo en el XVII y por ello tampoco se quiso reimpulsar la celebración de los autos generales cuando la situación económica de los tribunales lo habría permitido.

Bethencourt (1997) va más allá y entiende que el «eclipse» de la Inquisición y del auto de fe

se debe a una transformación decisiva de carácter cultural y político. La complejidad creciente de la sociedad, de hecho, condujo, por un lado, a desdramatizar la

³⁸³ Autores como Llorente (1981d, p. 50), De la Fuente (1875, p. 66), Lea (1983b, p. 752), González de Caldas (1991, p. 78) o Kamen (2004, p. 206) señalan que en 1701 se quiso homenajear en Madrid a Felipe V por su ascenso al trono *obsequiándolo* con un auto general al que el rey rechazó asistir, aunque no hay acuerdo en si se llegó a celebrar o no. En cuanto al auto general de 1720, De la Fuente (1875, p. 66) y González de Caldas (1991, p. 76) afirman que tuvo lugar en Madrid y que, en esta ocasión, sí acudió Felipe V. Hemos tratado de confirmarlo, pero la información que hallada nos hace pensar que tal auto general no se produjo: la *Gaceta de Madrid* (Ariztia, 1720, p. 60) habla de un auto de fe, que entendemos que fue particular y no general, celebrado el domingo 7 de abril de 1720 en el Real Convento de Santo Domingo, pero no menciona la asistencia del rey y no nos consta otro auto ese año.

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

herejía, que dejó de ser vista como una ofensa a la comunidad de fieles, y, por otro, al surgimiento de nuevos mecanismos de control social, pues las viejas formas de integración, basadas en la posición dominante de la religión en el sistema central de valores (...) ya no funcionaban (p. 359).

En esta misma línea situamos a González de Caldas (1991) cuando afirma que «el auto de fe público general, con el tiempo, iría dejando de cumplir sus objetivos de adoctrinamiento y control social, perdiendo de ese modo su rentabilidad» (p. 78):

el mensaje del Auto de Fe general, pese a la propia Inquisición, se habría ido debilitando por la dinámica de los tiempos, que ha modificado la percepción de las gentes. Ya sólo parecería un acto profano el parsimonioso, hierático y solemne ritual, donde las clases privilegiadas, puntales del sistema, proclamaban su adhesión a éste, al tiempo que se impartía justicia a los que eran considerados disidentes (González de Caldas, 2008, p. 241).

Si al pueblo ya no le interesaba lo que pasaba en el auto general, nos preguntamos si la Inquisición lo celebraría para que supiese que se estaba haciendo y no tanto para que lo viera en las plazas con sus propios ojos, pues la altura del cadalso tampoco invitaba a ello. Como ya apuntamos, el Santo Oficio tenía que demostrar no sólo que tenía poder sino que lo ejercía, y para que la gente corriente lo supiese y *participase* en esa exhibición ya estaban el pregón, las procesiones previas, el quemadero y las relaciones de autos de fe.

Todo lo visto hasta ahora abocó a la Inquisición a recluir sus autos de fe en las iglesias. Los autos particulares que allí se organizaban suponían menos gastos y, en nuestra opinión, invitaban más a la piedad y al respeto hacia la ceremonia y hacia sus organizadores al tener como escenario un espacio sacro en vez de una plaza. Pero esta clase de autos tenían también sus desventajas.

Uno de los inconvenientes de los autos particulares es que a ellos no podían salir relajados ni en persona ni en efigie, pues en caso de hacerlo se incurriría en irregularidad eclesiástica³⁸⁴. Dado que era costoso mantener a estos reos en prisión a la

³⁸⁴ El Derecho canónico incluso prohibía que los clérigos condenasen a muerte, de ahí que los herejes fueran relajados al brazo secular (Bethencourt, 1997, p. 322).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

espera de la celebración de un auto general, la Suprema dio un primer paso en 1657 para solventar este problema, permitiendo que los relajados en efigie pudieran salir a autos particulares, si la entrega al representante de la justicia civil se producía fuera de la iglesia³⁸⁵ (González de Caldas, 2004, p. 521). El siguiente paso era permitir la presencia de relajados en persona, lo cual autorizó en 1689³⁸⁶, siempre que se siguiese el mismo protocolo que en el caso de las efigies (p. 521).

Como en otras ocasiones, en los autos particulares surgieron enfrentamientos por cuestiones de protocolo y precedencias, pues, como ya sabemos, las autoridades no eran invitadas formalmente. Parece que aquello tenía especialmente molestos a los representantes de la justicia civil que tenían que hacerse cargo de los relajados, por lo que la Suprema determinó en 1690 que

se designaría un único funcionario para representar al brazo secular. El tribunal tendría que enviarle un mensaje señalando tiempo y lugar; se encontraría ante la puerta de la iglesia cuando la procesión llegase; seguiría a los inquisidores, al fiscal y al Ordinario, y tendría un asiento cerca de ellos, y una vez pronunciadas las sentencias de relajación abandonaría la iglesia para dirigirse a un lugar convenido, donde se le entregarían los convictos (Lea, 1983b, p. 748).

Otro inconveniente que tenían los autos particulares era la limitación de su repercusión, pues las iglesias podían acoger menos público que las plazas. Creemos que esto se solventó, en cierto modo, como ya mencionamos, con el aumento de la publicación de relaciones. Pero estos impresos no solían recrear los detalles de la celebración, no conseguían que el lector *participase* en el auto, pues generalmente se limitaban a exponer el listado de los reos que habían salido. Así, esta clase de relaciones carecen de ese componente panegírico que sí encontrábamos en las extensas y detalladas relaciones de autos generales, por lo que, más bien, sirven para recordar que la Inquisición sigue ahí, persiguiendo la herejía, además de, lógicamente, colaborar en la

³⁸⁵ Carta acordada del Consejo de la Suprema a los tribunales de distrito (04/09/1657) (AHN, Inquisición, libro 498). Esta decisión de la Suprema vino a autorizar y extender una práctica que ya se desarrollaba en ciertos distritos, como era el caso del tribunal de Sevilla, donde constan relajados en efigie en autos particulares celebrados en iglesias de la ciudad en 1631 y 1637.

³⁸⁶ Carta acordada del Consejo de la Suprema a los tribunales de distrito (23/09/1689) (AHN, Inquisición, libro 498).

construcción y transmisión del imaginario social respecto al *otro*, y dar a conocer y perpetuar la ignominia de los condenados.

CONCLUSIONES

Para acabar este capítulo, nos parecen muy oportunas las siguientes palabras del apóstol San Juan, pues creemos que expresan el anticipo del cielo y del infierno que se vivía en el auto de fe y en el quemadero:

Yo soy la vid, vosotros los sarmientos: quien está unido conmigo, y yo con él, ése da mucho fruto; porque sin mí nada podéis hacer. El que no permanece en mí, será echado fuera como el sarmiento y se secará, y le cogerán, y arrojarán al fuego, y arderá. Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pediréis lo que quisiereis, y se os otorgará. Mi padre queda glorificado en que vosotros llevéis mucho fruto y seáis discípulos míos (San Juan 15, 5–8).

Siglos después de su desaparición, el auto de fe, y más concretamente el auto general, permanece en el imaginario social como el símbolo de la Inquisición española.

Parece que el deseo de los inquisidores de transformar aquella ceremonia, en principio sencilla, en un espectáculo cada vez más grande, digno de estimular los sentidos del hombre barroco³⁸⁷, fue la causa por la que los autos de fe se convirtieron en esa gran fiesta de la propaganda y, a la vez, fue uno de los motivos que condujo a su desaparición.

Así, en el siglo XVII, recurriendo a expresiones de Peña Díaz (2002, p. 250), se pasó de «la Inquisición ostentosa y efectista» que se exhibía recargada de pompa y boato en las plazas de las sedes de sus tribunales, *apoyada* por el resto de poderes, a «la Inquisición mediocre» que se recluyó en las iglesias y conventos, resistiéndose a desaparecer, pero consciente de su debilidad y de la del auto de fe, su espectáculo otrora fascinante.

³⁸⁷ A la sociedad del Barroco, «tan amiga de dejarse sorprender por la novedad en las formas, acostumbrada a escenografías cada vez más complejas, a la continua innovación de recursos escénicos y a la sofisticada mecánica de ingenios, que la dejaban en suspenso, las formas solemnes, sobrias e inalterables del lento ceremonial acabarían resultándole de escaso atractivo» (González de Caldas, 2004, p. 527).

5. Ritual, espectáculo y propaganda: el auto de fe

Esa decadencia y mediocridad de la institución continuó en el siglo XVIII y el pueblo parece que era consciente de ello, lo que dañaba aún más al Santo Oficio, que ya no podía ocultar su pérdida de poderío y salía perdiendo frente otras instituciones. Así, en 1729, el tribunal de Sevilla se lamentaba de «la falta de interés de los familiares por acompañar las procesiones, por lo cual van perdiendo el respeto del pueblo, que las compara desventajosamente con las exhibiciones públicas de la Audiencia y de las autoridades civiles» (Lea, 1983b, p. 745).

El auto de fe general, aquella ceremonia adoctrinadora, aquel espectáculo propagandístico que había servido a los intereses del poder, se convirtió en una carga demasiado pesada. Los gastos económicos, las tensiones con las autoridades y quizá también un cambio social dejaron de compensar la organización de aquella majestuosa escenificación del Juicio Final.

6. LOS AUTOS DE FE EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII

INTRODUCCIÓN

No podemos ofrecer el número exacto de autos de fe que la Inquisición celebró en Sevilla durante el siglo XVII, pues la información que ha llegado hasta nosotros es incompleta. Ni siquiera los datos recopilados por Domínguez Ortiz (2003b, 2006, 2010), González de Caldas (2004) o Boeglin (2003, 2006), los investigadores que más han buceado en la documentación conservada del tribunal hispalense, coinciden entre sí.

Después de realizar nuestras propias investigaciones y confrontar las informaciones halladas en la bibliografía, sólo nos atrevemos a afirmar que, a lo largo del XVII, el Santo Oficio celebró en Sevilla al menos 95 autos de fe, 4 de ellos generales y los otros 91 particulares, de los cuales hay 13 cuyo lugar de celebración no hemos podido confirmar [*anexo 70*]. Además, hemos hallado referencias a otros 11 autos particulares (5 de ellos sin sitio especificado) de los que no tenemos datos suficientes como para estar seguros de que se celebraron, pero que nos parecen bastante probables [*anexo 71*]. Así, la cifra total podría ascender a 106, o incluso 116 si se llegaron a celebrar 10 autos particulares que también hemos encontrado referenciados, aunque les damos poca (o ninguna) credibilidad [*anexo 72*]. Igualmente, no descartamos la posibilidad de que se celebrase algún auto particular del que nada sepamos, pues la documentación podría haber desaparecido.

En nuestra cuantificación no hemos incluido las ocasiones en las que el tribunal comunicó sentencias en su sala de audiencias porque, como explicamos en el capítulo anterior, no consideramos estos actos como autos de fe.

En este capítulo describiremos los rasgos comunes y el protocolo en la celebración de autos, tanto generales como particulares, por parte del tribunal de la Inquisición de Sevilla en el siglo XVII. Esto nos servirá de introducción a los siguientes cuatro capítulos, en los que nos centraremos en cada uno de los autos generales celebrados en 1604, 1624, 1648 y 1660.

Y, aunque la ejecución de las sentencias no formaba parte del auto de fe, ni siquiera la quema en la hoguera, creemos que debemos incluir un apartado sobre el quemadero de Sevilla, pues entendemos que allí continuaba el mensaje del auto de fe: como vimos en el capítulo precedente, si el auto era la representación del Juicio Final, la

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

muerte en la hoguera puede verse como la simulación de la condenación en el fuego eterno, como el anticipo del infierno.

6.1. LOS AUTOS GENERALES EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII

Mientras que en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI hubo alrededor de 25 autos de fe generales, prácticamente uno cada dos años, con la siguiente centuria estas celebraciones se distanciaron entre sí, de modo que sólo encontramos cuatro autos generales en todo el XVII, una media de uno cada 25 años: 30 de noviembre de 1604, 30 de noviembre de 1624, 29 de marzo de 1648 y 13 de abril de 1660. Y esta situación no fue exclusiva del tribunal hispalense, sino que fue la tendencia general en el resto de distritos, como ya comprobamos en el capítulo 5. Así, por ejemplo, según González de Caldas (1991), en Córdoba hubo cuatro autos generales y en Granada cinco³⁸⁸ (p. 75). Es en el siglo XVII cuando se cumple esa idea expresada por la propia Inquisición de que una persona sólo debía ver un auto de fe general en toda su vida:

porque habiendo precedido de pocos años a esta parte muchos autos generales, pareciendo tan repetido se les tendrá menos veneración haciéndolos más ordinarios, pues cuanto más raros y menos vistos causan más admiración y respeto, y aun parece fuera conveniente se celebrasen de forma que los hombres no alcanzasen a ver más que uno (Consejo de la Suprema³⁸⁹ en Maqueda Abreu, 1992a, p. 33).

De ello deducimos una clara intención propagandística, pues ese gran espectáculo tendría un efecto mayor en el público, al contemplarlo éste como algo extraordinario en tanto que ocurría pocas veces.

Michel Boeglin (2006) coincide con esta idea que expresa el Santo Oficio de la pérdida de interés en los autos generales en la segunda mitad del XVI por su *cotidianidad*: «el deseo de publicidad de los inquisidores resultaba evidente, hasta tal punto que para los coetáneos aquellas solemnes ceremonias perdieron parte de su originalidad y atractivo» (p. 36). Creemos que el descenso de los ingresos en las arcas del tribunal y la necesidad de volver a poner en valor estos eventos propagandísticos

³⁸⁸ Hemos podido confirmar todos los celebrados en Córdoba (1625, 1627, 1655 y 1665), pero sólo los dos últimos de Granada (1653 y 1672).

³⁸⁹ AHN, Inquisición, libro 1266, p. 369.

pesaron más que los deseos de visibilidad y reconocimiento de los inquisidores. Así, optaron por celebrar pocos autos generales pero aumentar su solemnidad y espectacularidad y, consecuentemente, sus costes, y, entre tanto, organizar autos particulares en iglesias, mucho más baratos aunque menos efectivos desde el punto de vista de la propaganda, al ser más limitados sus elementos emocionales y más reducido el número de espectadores.

Para hacernos una idea más clara del cambio de actitud del Santo Oficio, resultan ilustrativos los siguientes datos: sólo en la década de 1590, en Sevilla hubo unos cinco autos de fe generales, casi tantos como a lo largo de todo el siglo XVII. Para el último decenio del XVI, González de Caldas (2004, p. 528) sólo señala un auto general, celebrado en 1592, sin precisar ni la fecha ni el número de reos, igual que hace Montero de Espinosa (1820, p. 41). Boeglin (2003, p. 690) confirma autos generales el 14 de junio de 1592, en 1594³⁹⁰, el 13 de octubre de 1596³⁹¹ y el 14 de marzo de 1599, y pone en cuarentena uno en 1595 al no encontrarlo en la correspondencia del tribunal, aunque dice que sí hay referencias a él de otros autores. Por su parte, Morales Padrón (1989, p. 263) y Pozo Ruiz (2005, s. p.) sólo mencionan los de 1592, 1596 y 1599.

En cuanto al número de reos que salieron, las cifras de la década de 1590 que hemos conseguido recopilar son sólo aproximadas, pero nos indican que, con seguridad, fueron superiores a las de los autos generales del XVII³⁹²: un mínimo de 274 herejes³⁹³ en diez años frente a unos 246³⁹⁴ en un siglo. Tampoco tenemos datos certeros de las

³⁹⁰ Boeglin (2003) dice que fue el 20 de abril (p. 690), pero según Gálvez (XVIII) se celebró el 20 de marzo (f. 122r). Ambos coinciden en que el auto estaba previsto para el 13 de marzo pero hubo que retrasarlo por la lluvia (Gálvez, XVIII, f. 122r y Boeglin, 2003, p. 690). La fecha final que da Gálvez nos parece más razonable por ser domingo (el día que dice Boeglin fue miércoles).

³⁹¹ Si hacemos caso a lo que dice Chaves Rey (1904), el auto se celebró en el convento de San Pablo (s. p.), por lo que se trataría de un auto particular y no de uno general.

³⁹² No sabemos con exactitud cuántos reos en total salieron durante esta centuria a autos de fe de cualquier modalidad. Los datos que tenemos suman más de 1.700 herejes, pero seguramente la cifra fue superior, pues Boeglin (2003) cuantifica unas 2.500 causas en el tribunal de Sevilla (p. 117) y la diferencia de 800 reos nos parece elevada para ser casos que no salieran a un auto de fe por tener condenas absolutorias.

³⁹³ Por ejemplo, del auto de 1596 sólo conocemos un reo, el escocés Jayme Bolen (Anónimo, 1678, s. p.), quien fue relajado en persona, pero probablemente no fue el único condenado que salió a dicho auto. En otros documentos, su apellido aparece como Blon (Góngora, 1698b, f. 101v) o Bolor (Ariño, 1873, p. 40).

³⁹⁴ El número total de reos de los autos generales del XVII no está claro, pues existe un importante baile de cifras respecto al auto de 1660, entre 90 y 136 penitenciados, así que en este siglo debieron de salir a

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

relajaciones en persona, pero sabemos que en la década de 1590 hubo al menos 9, casi tantas como en toda la centuria siguiente, unas 10³⁹⁵.

	AUTOS DE FE GENERALES	REOS		
		TOTAL	RELAJADOS	
			PERSONAS	EFIGIES
DÉCADA	14 de junio de 1592	90–92 ³⁹⁶	4–5 ³⁹⁷	NO
DE	20 de marzo de 1594	46	3 ³⁹⁸	¿?
1590	1595	89	¿?	¿?

autos generales entre 238 y 284 reos. Nosotros nos inclinamos más por una cifra a la baja, pues creemos que al auto de 1660 salieron 98 condenados, como veremos en el capítulo 10.

³⁹⁵ Además, a autos particulares del XVII salieron al menos dos relajados en persona y siete efigies, y hay otros dos casos que no sabemos si fueron reos vivos o estatuas.

³⁹⁶ Para Anónimo (1678, s. p.) y Morales Padrón (1989, p. 263) fueron 90 reos; según Boeglin (2003, p. 690), 92.

³⁹⁷ Góngora (1698b, f. 101r) dice 4; Anónimo (1678, s. p.) y Morales Padrón (1989, p. 263) hablan de 5.

³⁹⁸ Suponemos que este auto de fe general es del que habla León (1981). Según su relato, en principio había cuatro reos condenados a relajación en persona: tres judeoconversas portuguesas y vecinas de Cádiz (Mencía López, Blanca Rodríguez y María Rodríguez) y el protestante escocés Jaime Bolen (p. 490). Durante la celebración del auto, Bolen se arrepintió y pidió convertirse, por lo que su causa quedó suspensa y regresó al castillo de la Inquisición. Estando allí se desdijo y permaneció preso hasta que volvió a salir a un auto de fe, nuevamente condenado a relajación, y esta vez sí se ejecutó la sentencia (pp. 490–495). Este segundo auto de fe es el celebrado en 1596. Cinco días después, tres hombres (un maestre y dos marineros de un barco inglés) fueron detenidos por haber recogido las cenizas de Bolen (Ariño, 1873, p. 40), al considerarlo un mártir del protestantismo. Chaves Rey (1904, s. p.) afirma que estos tres hombres fueron quemados, aunque Ariño (1873) no lo dice, y esta ejecución no nos consta que sea consecuencia de ningún auto de fe ni general ni particular.

	AUTOS DE FE GENERALES	REOS		
		TOTAL	RELAJADOS	
			PERSONAS	EFIGIES
DÉCADA DE 1590	13 de octubre de 1596	Al menos 1 ³⁹⁹	Al menos 1 ⁴⁰⁰	¿?
	14 de marzo de 1599 ⁴⁰¹	48	1 ⁴⁰²	13
	TOTAL (aprox.):	Al menos 274–276	Al menos 9	Al menos 13

	AUTOS DE FE GENERALES	REOS		
		TOTAL	RELAJADOS	
			PERSONAS	EFIGIES
SIGLO XVII	30 de noviembre de 1604	46	Al menos 2	¿?
	30 de noviembre de 1624	50	NO	4
	29 de marzo de 1648	52	1	21
	13 de abril de 1660	98	7	33
	TOTAL (aprox.):	246	Al menos 10	Al menos 58

Si atendemos a las herejías juzgadas, los protestantes y, en menor medida, los renegados mahometanos, que todavía encontramos a finales del siglo XVI, van reduciendo su presencia en los autos de fe generales sevillanos (hasta incluso desaparecer en el caso de los primeros), dejando paso a los grandes protagonistas del siglo XVII, que ya vimos en el capítulo 3: los judeoconversos y los cristianos viejos.

³⁹⁹ Anónimo (1678, s. p.), Góngora (1698b, f. 101v) y Ariño (1873, p. 40).

⁴⁰⁰ En la breve referencia que León (1981) hace a este auto, sólo menciona a Bolen (p. 494), pero entendemos que hubo algún relajado más aparte de este reo escocés, ya que explica que los jesuitas no fueron llamados a acompañar a los condenados a muerte durante el auto porque los inquisidores «habían de cumplir con las religiones más antiguas y no había hartos relajados» (p. 495).

⁴⁰¹ Gálvez (XVIII) se equivoca al decir que fue el domingo, día 13 (f. 124r), pues el 13 fue sábado.

⁴⁰² Gálvez (XVIII) dice que se trató de un escocés (f. 124r). Huerga (1988), quien consultó documentación del AHN, afirma que era de Amberes y que se llamaba Arnaldo Lemayre (p. 150).

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

6.1.1. Organización

Una vez que el tribunal de Sevilla estaba en disposición de celebrar un auto general, iniciaba su organización comunicándole su deseo a la Suprema.

- **Lugar de celebración**

La plaza de San Francisco fue el escenario de los autos de fe generales del tribunal de Sevilla durante el siglo XVII [*anexo 73*]. Esta plaza, la más importante de la ciudad, se había convertido en el lugar de celebración de estos espectáculos inquisitoriales a mediados del XVI, sustituyendo a las Gradas de la catedral:

anteriormente, si hemos de creer a una nota fechada en 1611, “los autos se hacían en las Gradas, a las espaldas del Sagrario, donde por lo largo de la librería (o sea, de la biblioteca Capitular y Colombina) se hacía el cadahalso de los penitenciados, y frontero de él, donde se venden los zapatillos, el tablado de los señores inquisidores, y el último que allí se hizo fue el domingo 25 de febrero del año de 1549 (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 88).

El primer auto de fe que acogió la plaza de San Francisco fue el celebrado el 24 de septiembre de 1559 (p. 88), el primero de los cuatro con los que el Santo Oficio sevillano resolvió el foco luterano, como ya mencionamos en el capítulo 3.

La elección de la plaza de San Francisco como escenario de los autos de fe generales nos parece que pudo responder, fundamentalmente, al deseo del tribunal de celebrar sus autos más importantes en un lugar más amplio que las Gradas, un espacio en el que cupiera más gente y que sirviera de teatro más solemne. Ya comentamos que el resto de tribunales de distrito recurrió igualmente a las plazas más importantes de sus sedes: la plaza de Bib-Rambla de Granada, la plaza de Zocodover de Toledo o la plaza Mayor de Madrid, por ejemplo. Pero, además, entendemos que la plaza de San Francisco tenía un valor añadido, que desconocemos si el Santo Oficio sevillano tomaría en consideración: como vimos en el capítulo 4, la plaza de San Francisco era uno de los centros de poder de la ciudad, pues allí tenían sus sedes el Cabildo secular y la Real Audiencia, y también estaba la Cárcel Real. De este modo, el día del auto

general, la Inquisición *tomaba* ese centro de poder, imponiéndose al resto de autoridades, que, además, apoyaban su posición y su labor acudiendo al auto.

- **Número de reos y gastos**

Como podemos observar en la tabla anteriormente expuesta, el número de reos que salieron a los autos generales del siglo XVII fue de unos 50 herejes de media, con la excepción del auto de 1660, que casi duplica esta cantidad. Un elevado número de reos y variedad de delitos eran requisitos para organizar un espectáculo atractivo que compensase al tribunal la enorme inversión que hacía.

Y es que organizar un auto general era muy caro en Sevilla, a la vista de los gastos que nos constan y que, además, se fueron incrementando a lo largo del XVII por el deseo de hacer cada auto más majestuoso que el anterior: desde los casi 215.000 maravedíes que pudo costar el auto general de 1604, hasta los más de 2.300.000 maravedíes que sí sabemos que gastó la Inquisición en el auto de 1660.

- **Licencia**

Como contamos en el capítulo 5, los tribunales de distrito estaban obligados a solicitar licencia a la Suprema para celebrar los autos de fe. Suponemos que la petición se cursaría al menos con un mes de antelación: aunque carecemos de otros datos, sabemos que con motivo del auto general de 1604, el Consejo comunicó su visto bueno 33 días antes de la fecha prevista para la celebración. En cuanto a la elección del día del auto, parece que era el tribunal de Sevilla quien lo determinaba.

- **Invitaciones**

Entre 20 días y un mes antes del auto general, la Inquisición sevillana procedía a invitar a las autoridades y a los nobles de la ciudad.

Los secretarios eran los encargados de invitar al arzobispo, la Real Audiencia, el Cabildo secular y el Cabildo eclesiástico; a los nobles los invitaban igualmente ellos o el receptor, y de las órdenes religiosas se encargaban los nuncios. La invitación al arzobispo era una mera formalidad, pues nunca acudía al auto de fe al no aceptar su posición inferior respecto al Santo Oficio. En el caso de los dos Cabildos, la invitación

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

no era sólo para acudir al auto general sino también para participar en la procesión de autoridades, acompañando a los inquisidores.

• **Tablado**

Por lo que sabemos de los autos celebrados en 1624, 1648 y 1660, deducimos que la costumbre en Sevilla era que el tablado de los autos generales lo diseñase el maestro mayor de la ciudad: se trataba del arquitecto municipal, un cargo prestigiosísimo⁴⁰³ que tenía entre sus funciones el diseño y la dirección de toda obra pagada por el Ayuntamiento, ya fuesen edificios u obras de infraestructura de la ciudad (revisión de las conducciones de agua potable y husillos, arreglo de las murallas, empedrado de las calles, etc.), además de otras tareas, como por ejemplo la extinción de incendios (Cruz Isidoro, 1997a, pp. 159–167). También se podía encargar de la traza de estructuras efímeras que se construyeran en Sevilla (Cruz Isidoro, 1997b, p. 14), como sería el caso del tablado de un auto de fe general o del túmulo para las honras fúnebres del rey.

En cuanto a quién corría con los gastos del tablado, parece que lo habitual en Sevilla era que pagase la Inquisición⁴⁰⁴, aunque luego podía recuperar parte de ese dinero revendiendo la madera utilizada⁴⁰⁵. La construcción del cadalso se contrataba mediante subasta pública, pero el maestro mayor supervisaba la edificación. Las obras comenzaban en torno a dos o tres semanas antes de la celebración del auto.

⁴⁰³ El puesto de maestro mayor de Sevilla «fue plaza muy codiciada por los maestros sevillanos, ya que implicaba un enorme prestigio, tan sólo igualado por el de los Maestros Mayores de la catedral y del Alcázar, e incluso superior, ya que de la misma se desprendía una cierta tutoría sobre el resto de profesionales de la ciudad, en especial sobre los alarifes, albañiles y carpinteros municipales, que quedaban a su cargo» (Cruz Isidoro, 1997b, pp. 14–15). El puesto de maestro mayor de Sevilla fue ocupado en el siglo XVII por los siguientes hombres: Juan de Oviedo y de la Bandera (1601–1621), Andrés de Oviedo (1620–1629), Marcos de Soto (1629–1635), Pedro Sánchez Falconete (1635–1666), Pedro López del Valle (1666–1670), Acisclo Burgueño (1670–1694), Juan Pérez de Saavedra (1694–1695), José García (1695–1696) y Luis de Vega (1696–1700) (p. 15)

⁴⁰⁴ Por García de Yébenes Prous (1990), sabemos que en las cuentas del tribunal de Sevilla de 1562–1564 figura una ayuda de 40.000 maravedíes del Cabildo secular para la construcción de los tablados de los autos de fe celebrados en la plaza de San Francisco (p. 239). No nos consta que esta ayuda se produjese también en el siglo XVII.

⁴⁰⁵ García de Yébenes Prous (1990) ha encontrado referencias a estos ingresos en la documentación del Santo Oficio sevillano. Por ejemplo, la venta de las maderas (entendemos que del auto de fe celebrado el 26 de abril de 1562) supuso la recuperación de 34.216 maravedíes (pp. 221–222).

El escenario se construía en la plaza de San Francisco, arrimado a la fachada del Cabildo secular para aprovechar el corredor de la primera planta, una galería de arcos a la que se retiraba la barandilla central para integrar este espacio en el diseño del tablado, convirtiéndose en la tribuna de honor del cadalso. Además, el Cabildo cedía otros espacios de su sede para que sirviesen de áreas de descanso a las autoridades asistentes.

El tablado, que se adornaba con alfombras y colgaduras y se resguardaba del sol con una inmensa lona⁴⁰⁶, se dividía en tres partes principales: una, la que discurría paralela a las Casas del Cabildo, para las autoridades; otra, que daba la espalda a la acera de la Real Audiencia y en la que se construía la pirámide de gradas para los condenados; y, en medio de ambas, la zona central donde se colocaban el altar y otros elementos. Así, el tribunal, acompañado por el resto de poderes de la ciudad, quedaba visualmente enfrentado a los herejes [*anexo 102*].

- **Calle de tablados**

Pocos días antes del auto de fe, se construía desde el puente de barcas de Triana hasta la Puerta del Arenal⁴⁰⁷ una calle de tablados con gradas cuyos asientos eran alquilados para contemplar las distintas procesiones. Lo mismo se hacía, ya intramuros, en diversos lugares del recorrido.

- **Pregón**

El auto general era anunciado mediante un pregón público, efectuado en varios puntos del recorrido, que discurría por los lugares más importantes de Sevilla: el castillo de Triana, el puente de barcas, la Puerta de Triana⁴⁰⁸, la calle de la Muela⁴⁰⁹, la calle Sierpes, la plaza de San Francisco, la calle Génova⁴¹⁰, las Gradass⁴¹¹, el Arquillo de San Miguel⁴¹², la Lonja⁴¹³, los Reales Alcázares y el Palacio arzobispal [*anexo 104*].

⁴⁰⁶ Esta costumbre se sigue manteniendo en la plaza de San Francisco con motivo de la celebración del Corpus Christi.

⁴⁰⁷ Estaba al final de la actual calle García de Vinuesa, a la altura de la confluencia con la calle Castelar.

⁴⁰⁸ Estaba en la confluencia de las calles Reyes Católicos y San Pablo, a la altura de la calle Gravina.

⁴⁰⁹ Calle O'Donnell.

⁴¹⁰ Avenida de la Constitución.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

La comitiva la componían músicos, el pregonero, familiares del Santo Oficio y la cerraban un secretario y el alguacil mayor [*anexos 83, 90 y 97*].

La fórmula del pregón se repetía casi idénticamente para cada auto general:

Sepan todos los vezinos y moradores, eftantes y refidentes en esta ciudad de Seuilla, que los señores Inquifidores Apostolicos della y fu partido, an de celebrar Auto publico de Fè en la plaça de S. Francisco, a onor y reuerencia de IESV CHRISTO N. S. y exaltacion de fu fanta Fè Catolica y Ley Evãgelica, y extirpacion de Herejes, el Domingo que fe contaran 29. de este prefente mes de Março: y fe conceden las gracias e indulgencias por los Sumos Pontifices concedidas a todos los que acompanaren y fauorecieren el dicho Auto. Mandafe pregonar porque venga a noticia de todos (Lyra, 1648, f. A2v).

La fecha del pregón fue adelantándose a lo largo del siglo XVII: el de 1604 se celebró 18 días antes del auto, en 1624, con 20 días de antelación; 28 días en 1648 y 51 días en 1660. De ello deducimos que el Santo Oficio tenía interés por despertar la curiosidad de los sevillanos, por preparar el ambiente de la ciudad para un espectáculo que ya era poco frecuente.

• Seguridad

Un par de días antes del auto de fe, se celebraba otro pregón, en esta ocasión para comunicar que, desde el día anterior al auto hasta el día siguiente, estaba prohibido portar armas, además de andar en coche o a caballo por las calles por las que pasarían las procesiones.

El día antes del auto, los soldados de Sevilla se distribuían por diversos puntos del recorrido y en la plaza de San Francisco. Para evitar peligros en otras zonas de la ciudad, se cerraban todas las puertas y postigos de Sevilla, a excepción de la Puerta del Arenal, y se disponían rondas por los barrios.

⁴¹¹ Contorno de la catedral dividido en tres zonas que ocupaban parte de las actuales avenida de la Constitución, calle Alemanes y calle Placentines. En este caso, se trata de la zona de la avenida de la Constitución.

⁴¹² Actualmente no existe, pues fue derribado en el siglo XVIII. Estaba junto a la catedral, en la confluencia de la avenida de la Constitución con la calle Fray Ceferino González.

⁴¹³ Archivo de Indias.

Igualmente por motivos de seguridad, y también para honrar el auto general, se pedía a los sevillanos que alumbraran las calles.

- **Cruz verde**

Dos días antes del auto general, la Cruz verde, que estaba en el convento dominico de San Pablo, era trasladada solemnemente al castillo de Triana. La procesión la abrían dominicos y ministros del Santo Oficio, quienes precedían al estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, portado por su fiscal, y seguían músicos y la Cruz verde, llevada a hombros por dominicos [*anexo 98*].

Tras abandonar el convento, la comitiva tomaba la calle Ancha de San Pablo⁴¹⁴ para desembocar en el Arenal a través de la Puerta de Triana, y llegaba a la sede del tribunal cruzando el puente de barcas [*anexo 104*]. Una vez dentro del castillo, la Cruz se colocaba en el altar de la capilla de San Jorge.

Al día siguiente por la tarde, un día antes del auto general, la Cruz verde era llevada al tablado de la plaza de San Francisco, nuevamente en procesión⁴¹⁵. Abría la comitiva el receptor con un grupo de alabarderos y músicos, seguía el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, portado por el alguacil mayor, y continuaban nobles, religiosos, miembros del tribunal y músicos. Luego iba la Cruz verde, llevada a hombros por calificadores y cubierta con un velo negro, y cerraban la comitiva otros integrantes del tribunal, como los secretarios, y el padre mayor de la cofradía de San Pedro Mártir o el fiscal de la Inquisición, según el auto [*anexos 84, 91 y 100*]. Tras salir del castillo de Triana, cruzaban al Arenal por el puente de barcas e iban intramuros por la Puerta del Arenal, la calle de la Mar, las Gradass, la calle Génova y la plaza de San Francisco [*anexo 104*].

Desde la salida de la sede del tribunal hasta la llegada a la plaza, la Cruz eran honrada con salvas de los soldados y los barcos que estaban en el río Guadalquivir, y también con el repique de las campanas de la Giralda. Ya en la plaza, la Cruz verde era depositada en el altar y allí quedaba custodiada por religiosos, que pasaban la noche velándola.

⁴¹⁴ Calle Reyes Católicos.

⁴¹⁵ Como veremos en el capítulo 7, la procesión de la Cruz verde comenzó a celebrarse en Sevilla con motivo del auto general de 1604.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

6.1.2. Celebración del auto general

El día del auto general, la actividad en el tribunal comenzaba muy temprano, de madrugada, con la preparación de los reos, a quienes se daba de comer y se vestía con los sambenitos y las insignias que iban a portar durante el auto.

Este día, en la Giralda, «se suspendía el tañido ordinario de las campanas a las diversas horas litúrgicas⁴¹⁶, supeditándose todo al desarrollo del auto inquisitorial⁴¹⁷» (Rubio Merino, 1995, p. 35):

el día del Auto⁴¹⁸ (...) no se tañe a prima, ni a la Missa de Ntra. Sra., aunque sea sávado, ni a otra alguna en todo el día, ni a Processión, si no se hacen solamente las señales siguientes:

Llegados los Tribunales a la plaza de San Francisco se tañe a prima a cualquier ora que sea (...), y no se hace señal de Processión, aunque la haia, ni tampoco se tañe a Tercia, ni a las demás oras, como queda dicho. Al alzar se tañe como suele (...). A las doze se tañe la plegaria ordinaria y también a las tres, y si el auto durare hasta la noche, se tañe a la oración, pero no a Maitines (Sebastián Vicente Villegas en Rubio Merino, 1995, p. 244).

A primera hora de la mañana, comenzaba la procesión de los condenados desde el castillo de Triana hasta la plaza de San Francisco, repitiendo el recorrido hecho la tarde antes en el traslado de la Cruz verde: castillo de Triana, puente de barcas, Puerta del

⁴¹⁶ Las horas litúrgicas eran «prima, tercia, misa mayor, sexta, plegaria, nona, vísperas, completas, oración o Ave María, y toque de queda, así como maitines y laudes en la noche» (Bejarano Pellicer, 2014b, p. 14).

⁴¹⁷ Para conocer en detalle el funcionamiento de las campanas de la Giralda, véase Rubio Merino, 1995, quien editó el manuscrito del Archivo de la Catedral de Sevilla (ACS), *Orden del Tañido de las Campanas y Oficio del Campanero de esta Santa Metropolitana y Patriarcal Yglesia de Sevilla* (1633) de Sebastián Vicente Villegas, maestro de la catedral. El capítulo 9 está dedicado a las campanas el día del auto general, pero también encontramos referencias en otras partes del reglamento.

⁴¹⁸ «Antiguamente no se tañía este día, ni la noche antes, ni a la Queda, ni a Maitines a media noche, ni al Alva, ni otra Señal, sino a las dichas entre día, con que, dizen, tuvo ocasión aquél grande herege Constantino de que advirtiese que el no hacer esta señal era porque el día siguiente havia Auto general y temiéndose que en él lo havian de quemar, como en efecto le quemaron los huesos, se mató la noche antes en la Cárcel con unos vidrios de una limeta, o vaso, por lo que se re-medió esto con escusar los tañidos de noche, aunque se escusen los de día» (Sebastián Vicente Villegas en Rubio Merino, 1995, p. 245).

Arenal, calle de la Mar, Gradas, calle Génova y plaza de San Francisco [*anexo 104*]. Abría el cortejo el receptor con alabarderos, la cruz de la iglesia de Santa Ana, por ser la parroquia de Triana, cubierta con un velo negro y acompañada por su clero, continuaban los reos, custodiados por familiares y cerraba la comitiva el alguacil mayor [*anexos 85, 92 y 101*].

Por su parte, el Cabildo secular y el Cabildo eclesiástico acudían al castillo de San Jorge para acompañar a los inquisidores hasta el tablado en la denominada *procesión del Poder*⁴¹⁹. La Real Audiencia no participaba en este acto y esperaba a las autoridades en la plaza de San Francisco.

La comitiva de autoridades hacía el mismo recorrido que los reos habían emprendido poco antes. Abría la procesión el Estandarte de la Fe portado por el fiscal, a izquierda y derecha marchaban los Cabildos secular y eclesiástico, respectivamente, con el asistente y el deán en último lugar. La procesión la cerraban los inquisidores ordenados por antigüedad [*anexos 86, 93 y 101*].

Después de alrededor de dos horas de recorrido, todos llegaban al cadalso y allí ocupaban sus lugares. Los inquisidores eran los últimos en subir al tablado y, una vez que se sentaban, daba comienzo el auto de fe.

El espectáculo empezaba con el juramento de defender la Inquisición y a sus ministros, leído por el secretario más antiguo del tribunal y respondido por todos en voz alta. Continuaba con un sermón, pronunciado por un religioso que no siempre era miembro del Santo Oficio sevillano. Después de la prédica, el inquisidor que presidía el tribunal tocaba una campanilla y se procedía a la lectura de las causas y las sentencias de los condenados, para lo cual se iban turnando varias personas.

Tras esto, los reos sentenciados a abjuración eran llevados ante los inquisidores, se arrodillaban y repetían el juramento que les leía un secretario. El presidente del tribunal preguntaba los artículos de fe a los reos que se iban a reconciliar, quienes respondían repitiendo lo que les decía el secretario. Luego, el inquisidor pronunciaba el exorcismo y se procedía a cantar el *Miserere* [*anexo 61*] mientras se realizaba la ceremonia de absolución azotando a los reos con unas varas de mimbre. Se

⁴¹⁹ Hemos hallado una carta de un tal Andrés de Álava dirigida a la Suprema en la cual explica cómo era el acompañamiento de los inquisidores y los sitios que ocupaban las autoridades en el tablado en 1595 (Álava, 1595) [*anexo 74*].

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

pronunciaban oraciones, se cantaba el himno *Veni Creator Spiritus* [anexo 62] y el inquisidor absolvía a los reos. Entonces se retiraban los velos de la Cruz verde, la cruz de Santa Ana y el Estandarte de la Fe, las campanas de la Giralda repicaban y los soldados hacían salvas en señal de regocijo por la reintegración de los herejes a la Iglesia. Continuaba la misa y el auto de fe concluía después de una media de diez horas de duración.

Una vez acabado el espectáculo en la plaza de San Francisco, los reos no condenados a muerte volvían al castillo de la misma manera que habían llegado por la mañana al tablado. También los inquisidores regresaban a Triana, igualmente acompañados por las autoridades. Abría la comitiva el receptor, continuaban los Cabildos a izquierda y derecha con el fiscal en el centro portando el Estandarte de la Fe. El asistente y el deán escoltaban a los inquisidores y se cerraba el cortejo con soldados [anexo 105]. Ya en el castillo, el tribunal agradecía la asistencia a los Cabildos y éstos regresaban a sus respectivas sedes. Mientras tanto, desde la plaza de San Francisco partían los dominicos camino del convento de San Pablo con la Cruz verde, acompañados de músicos y la cofradía de San Pedro Mártir.

6.1.3. Ejecución de las sentencias

Como ya explicamos en el capítulo 5, la ejecución de las sentencias no formaba parte del auto de fe, ni siquiera en el caso de las condenas a muerte en la hoguera. Pero incluimos este asunto en nuestra investigación porque creemos que las ejecuciones de las sentencias continuaban el mensaje transmitido en el auto de fe.

Los condenados a relajación eran entregados a la justicia civil, pues éstos pasaban a ser *asunto* suyo una vez que se leían sus sentencias. Si las ejecuciones se producían en ese momento, eran llevados directamente desde la plaza al quemadero, conocido como de San Diego o de Tablada, del que hablaremos al final de este capítulo. Pero si la muerte en la hoguera se producía más tarde, al día siguiente o varios días después, los reos eran llevados a la Cárcel Real.

En cuanto a las condenas públicas (azotes y exposición a la vergüenza pública), su cumplimiento tenía lugar, como pronto, el día después del auto general.

6.1.4. Relaciones de autos de fe

Hasta nosotros han llegado, afortunadamente, algunas relaciones de los autos de fe generales sevillanos del siglo XVII. Las menos son impresas, algunas redactadas por un miembro del tribunal (el secretario, un notario), pero la mayoría son manuscritas y anónimas, y no podemos determinar si se trata de textos coetáneos y originales o bien de transcripciones a mano de otros documentos que no se conservan o que están *perdidos* en algún archivo o biblioteca.

A diferencia de lo que ocurre con las relaciones de autos particulares (cuando existen, pues son raras), las relaciones de autos generales acostumbran a ofrecer información sobre el desarrollo del acto, incluso sobre los preparativos, en lugar de limitarse a exponer la lista de los reos. En algunos casos, el relato es tan detallado que el lector puede hacerse una idea bastante clara de cómo eran aquellas celebraciones.

6.2. LOS AUTOS PARTICULARES EN LA SEVILLA DEL SIGLO XVII

Varios fueron los escenarios en los que la Inquisición sevillana celebró autos particulares durante el XVII: principalmente, la iglesia de Santa Ana y el convento de San Pablo el Real, pero también la iglesia de San Marcos, la capilla de San Jorge, el convento de San Francisco Casa Grande, la iglesia de San Vicente y el convento de Santa María de las Dueñas. Aunque tenemos confirmados varios autos particulares cuyo lugar de celebración desconocemos, no creemos que tuvieran lugar en otros espacios diferentes a los que acabamos de enumerar, pues no hemos hallado referencias a otros sitios.

En cuanto a la elección del lugar, ésta dependía de la cantidad de reos que se fuesen a sacar, pero también influía la publicidad y la solemnidad que se le quisiera dar al auto. En el caso de la iglesia de San Marcos y el convento de San Francisco Casa Grande, habrá otros motivos añadidos, como veremos.

Por lo que relataban los inquisidores sevillanos en las cartas que enviaban a la Suprema, los autos particulares gozaban de numeroso público, tanto en las iglesias como en las calles (González de Caldas, 2004, p. 503). Habitualmente, el interior de los templos lo ocupaban, mayoritariamente, los «sectores selectos de la sociedad sevillana: nobleza, autoridades eclesiásticas, municipales y reales, prebendados, religiosos, señores principales y personas de autoridad, que no acudían a título oficial sino

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

particular» (p. 503). Parece que la alta sociedad de Sevilla tomaba aquellos autos inquisitoriales como un acto social en el que lucirse y dejarse ver.

Así, el espacio disponible para el pueblo dentro de las iglesias se reducía, teniendo que optar éste por contemplar a los protagonistas de los autos particulares por las calles que transitaban desde la sede del tribunal hasta el lugar de celebración del auto o ya en el quemadero, en el caso de que hubiese relajaciones.

Veamos ahora cada uno de los distintos espacios donde se celebraron autos particulares, y algunos ejemplos de éstos.

6.2.1. Iglesia de Santa Ana

Por su proximidad al castillo de San Jorge, la iglesia de Santa Ana, la parroquia de Triana, fue el escenario elegido por la Inquisición para celebrar los autos particulares más sencillos y con menos reos. Cuando el tribunal se trasladó a la casa de los Tello Tavera, Santa Ana fue sustituida por la iglesia de San Marcos como escenario para los autos particulares más modestos. Entre 1693 y 1695, tampoco hubo autos en la iglesia trianaera, en esta ocasión por obras (p. 491).

En los autos particulares de Santa Ana, el número de condenados no solía ser superior a 10, aunque, excepcionalmente, pasó de los 20. En cuanto al perfil, acostumbraban a ser reos de «escaso relieve social, muchos pertenecían a estratos sociales humildes, cuando no se trataba de marginados y desposeídos» (p. 488).

González de Caldas (2004) destaca el menor interés que despertaban en los sevillanos los autos celebrados en Santa Ana por tratarse de reos cuyos delitos no eran graves y también por tener que «realizar el esfuerzo de desplazarse, salir de las murallas y atravesar el Arenal y el río» (p. 488). Pero, a pesar de ello, a la Inquisición le convenía celebrar autos particulares allí pues, por su proximidad al castillo de Triana, resultaban más baratos al no tener que pagar soldados que protegiesen ni el puente de barcas ni el recorrido hasta el lugar de Sevilla elegido para el auto. Además, por su tamaño, al no poder sacar a muchos condenados a la vez, se podían organizar autos con mayor frecuencia, aliviando así las cárceles, y también las arcas del tribunal, que se ahorraba la manutención de los reos que no podían pagársela.

Hemos contabilizado un total de 44 autos particulares [*anexo 70*], a los que podríamos añadir otros dos que nos parecen probables [*anexo 71*], cifras que convierten la iglesia de Santa Ana en el escenario de Sevilla en el que se celebraron más autos de fe durante el siglo XVII.

González de Caldas (2004) afirma que fueron abundantes los renegados sacados a autos particulares de la iglesia de Santa Ana (p. 488). Éste es el caso, por ejemplo, del auto del 25 de mayo de 1653, al que salieron 16 reos: una bígama y 15 hombres cristianos que se hicieron musulmanes (Domínguez Ortiz, 2003b, pp. 123–124).

Pero, de todos los autos particulares celebrados en Santa Ana, hemos encontrado uno que nos ha llamado especialmente la atención. Hemos tenido noticias de él gracias a una relación manuscrita que se conserva en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH)⁴²⁰, institución que data el documento en el siglo XVII, pues no consta en el texto año alguno. Gracias a los datos que sí incluye, creemos que podemos afirmar que se trata de un auto particular celebrado el 6 de marzo de 1622⁴²¹. Lo llamativo de este auto no fue su modo de celebración, que desconocemos porque la relación no ofrece el relato, sino las circunstancias que lo rodearon.

El domingo 6 de marzo, los inquisidores tenían que ir a la iglesia de Santa Ana para leer el tercer edicto de fe y aprovecharon la fecha para sacar a auto particular a cuatro penitenciados, que fueron un bígamo y dos hombres y una mujer judaizantes. El bígamo fue condenado a vergüenza pública y cuatro años de galeras. En cuanto a la mujer, su condena fue confiscación de bienes, cárcel perpetua y dos años de sambenito.

⁴²⁰ Biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), 9/3646(94). La relación carece de autor y de año, por lo que hemos optado por denominarla con las primeras palabras de su título: *Relacion de lo sucedido en un auto de la fee en Sev^a*. Sí sabemos que fue escrita el 13 de marzo porque al final del texto se dice «ayer lunes 14» (*Relacion de lo sucedido en un auto de la fee en Sev^a*, XVII, f. 2r).

⁴²¹ Nuestra deducción parte de la afirmación de la RAH de que el documento es del siglo XVII. La relación cuenta que el auto tuvo lugar en la iglesia de Santa Ana el domingo 6 de marzo y, tras consultar calendarios de ese siglo, los años posibles de celebración se reducen a 1611, 1622, 1661 y 1667. Todos estos años son posibles candidatos, pues el tribunal tenía su sede en el castillo de Triana y, por tanto, pudo organizar autos en Santa Ana. Para concluir que el año de celebración fue 1622 nos hemos valido de un segundo dato que ofrece el texto: ese domingo 6 de marzo fue el cuarto domingo de Cuaresma. De los cuatro años posibles, sólo 1622 cumple esta condición. Aunque no hemos hallado ninguna referencia en la bibliografía consultada acerca de que el 6 de marzo de 1622 se celebrase un auto de fe, Boeglin (2003, p. 691) sí afirma que ese año hubo un auto particular en Santa Ana, por lo que todos estos datos expuestos nos llevan a concluir que se trata del auto de la relación de la RAH.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

Los otros dos judaizantes fueron condenados a sambenito (no sabemos por cuánto tiempo) y confiscación de bienes. Aquellos dos hombres, llamados Diego López y Luis López, eran unos portugueses que habían llegado a manos del tribunal por casualidad: estaban presos en la Cárcel Real de Sevilla por falsificar moneda de cobre y por ello habían sido condenados a morir en la hoguera. En diciembre, un sacerdote (suponemos que quien asistía a los presos de la cárcel) había comunicado a la Inquisición que aquellos dos hombres «tenian cassos graues tocantes a el s.^{to} off.^o que declarar por descargo de su conçiencia» (*Relacion de lo sucedido en un auto de la fee en Sev^a*, XVII, f. 1r). Ante aquella situación, el tribunal había solicitado que le fueran entregados los presos para tener audiencia con ellos y, en caso de no haber delito inquisitorial, serían devueltos a la Cárcel Real. Los inquisidores sí hallaron motivos para quedarse a aquellos portugueses, por lo que los dejaron en las cárceles secretas del castillo de Triana y el 6 de marzo salieron a aquel auto particular en Santa Ana (ff. 1r–1v).

Pero, además de la condena de la Inquisición, los reos seguían teniendo pendiente su ejecución en la hoguera, sentenciada por la justicia civil por lo que, aprovechando el auto particular en la iglesia de Santa Ana, pidieron acogerse a sagrado. Mientras se decidía si procedía la petición, los reos fueron devueltos a las cárceles secretas del tribunal. Se concluyó que no podían darles la inmunidad que pedían, pues habían sido llevados como presos, y no libremente, a Santa Ana, no en tanto que iglesia sino como escenario para la celebración de un auto, del mismo modo que si se tratase de la plaza de San Francisco (f. 1v). Finalmente, Diego López y Luis López fueron entregados a la justicia la tarde del viernes 11 de marzo, y el lunes 14 por la mañana fueron ejecutados en la hoguera (f. 2r).

Ninguna de las relaciones que se conservan de autos particulares celebrados en Santa Ana aporta otra información que no sea la lista de los reos, con algunos datos de sus causas y sus correspondientes sentencias. Ninguno de esos documentos ofrece un relato del modo de celebración, por lo que deducimos que aquellos autos eran sencillos y no había en ellos nada digno de especial mención, salvo las peculiaridades de algunos condenados, como el caso antes descrito.

6.2.2. Convento de San Pablo el Real

Si el auto particular revestía cierta importancia, ya fuese por el gran número de reos, por la *calidad* de éstos, por la cantidad de público que se quería convocar o que se esperaba que acudiese, la iglesia del convento dominico de San Pablo era el sitio idóneo, pues era más grande que Santa Ana y «era el templo más próximo al Tribunal dentro de Sevilla» (González de Caldas, 2004, p. 492). Además, el Santo Oficio sevillano mantenía buenas relaciones con los dominicos de San Pablo, pues aquel convento había sido su primera casa y era la sede de su cofradía de San Pedro Mártir.

En la década de 1690, la iglesia del convento estaba en malas condiciones y las obras requeridas obligaron al tribunal a celebrar aquellos autos particulares más importantes en el convento de San Francisco Casa Grande.

Por sus mayores dimensiones, hacía falta reunir más reos para organizar un auto en San Pablo que en Santa Ana, más de 20 condenados, una cantidad «bastante como lo es para pasar a Sevilla» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴²² en González de Caldas, 2004, p. 492). Dado que los autos en San Pablo resultaban más caros, la Inquisición tenía que «extraer de la inversión realizada la máxima rentabilidad social» (González de Caldas, 2004, p. 492). Por ello, aquellos autos particulares tuvieron como protagonistas a los herejes de mayor posición social, como era el caso de los hombres de negocios portugueses, quienes «tuvieron que soportar la humillación de ver exhibidos los *méritos* de sus causas ante la pura nata de la sociedad de Sevilla, a la que le gustaba asistir a las ceremonias de San Pablo» (p. 492).

Ya durante el reinado de Carlos II, suponemos que por la acción combinada de la depresión económica y la persecución inquisitorial de los acaudalados portugueses,

desciende la posición social y económica de los reos que oirán su sentencia en esta iglesia, estando su vecindad repartida por todo el distrito. Ahora no se distinguirán demasiado estos autos de fe de los que se celebraban en Santa Ana, aunque el número de reos seguirá siendo superior al que solía despacharse allí (p. 496).

Hemos confirmado la celebración de 16 autos particulares durante el siglo XVII [*anexo 70*], y tenemos noticias de otros dos probables [*anexo 71*].

⁴²² Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (19/02/1664) (AHN, Inquisición, legajo 2998, s. p.).

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

Uno de los autos particulares más sonados de San Pablo fue el celebrado el domingo 11 de junio de 1656, día de la Santísima Trinidad. A aquel auto salieron 41 reos⁴²³ (p. 494): 24 judeoconversos (13 hombres y 11 mujeres), 10 renegados, 4 hechiceros, 2 bígamos y 1 embustero. Aunque hemos hallado una relación manuscrita del auto en la BNE (*Memoria de los reos*, s. a.)⁴²⁴, como es habitual en estos documentos sobre autos particulares, no encontramos otra información que no sea el listado de reos. Por González de Caldas (2004), sabemos que el auto duró 12 horas, desde las 06:00 hasta las 18:00 (p. 494), una duración que nos parece más propia de un auto general. En una carta enviada por el tribunal a la Suprema, cuentan los inquisidores sevillanos que el auto se celebró «con el mayor concurso de gente que en ellos se ha visto» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴²⁵ en González de Caldas, 2004, p. 494): «y si no hubiéramos prevenido 200 soldados, que nos dio el señor Asistente, se padeciera mucho, y fue necesario hacer reparos el mismo día en el puente por temerse alguna desgracia» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴²⁶ en González de Caldas, 2004, p. 494). Entendemos que el gran número de reos, la fama de alguno de ellos⁴²⁷ y la diversidad de delitos podrían ser las causas por las que este auto despertó tanta curiosidad entre los sevillanos.

Pero, para nosotros, el auto particular más célebre de los organizados en el convento dominico tuvo lugar casi 30 años antes, el 28 de febrero de 1627, segundo domingo de Cuaresma. A él salieron 14 reos, pocos para San Pablo, pero dos de los condenados eran lo suficientemente atractivos como para congregarse a amplio público: se trataba del maestro Juan de Villalpando⁴²⁸ y una beata carmelita conocida como

⁴²³ Boeglin (2003, p. 693) contabiliza 43 reos.

⁴²⁴ Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2031, ff. 127r–128v. Ante la ausencia de autor, fecha y lugar, hemos optado por denominar la relación con las primeras palabras de su título: *Memoria de los reos*. La lista de reos que ofrece es incompleta, pues sólo constan las 24 causas de judaizantes.

⁴²⁵ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (13/06/1656) (AHN, Inquisición, legajo 2987, s. p.).

⁴²⁶ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (13/06/1656) (AHN, Inquisición, legajo 2987, s. p.).

⁴²⁷ Uno de los judaizantes fue Baltasar Orobio de Castro, mercader y médico del Duque de Medinaceli. A este auto salió con su madre y tres hermanas. Su hermano Melchor también fue procesado por la Inquisición sevillana y salió al auto general de 1660, como veremos en el capítulo 10.

⁴²⁸ Sobre este alumbrado, véase Zudaire Huarte, 1968.

madre Catalina de Jesús, dos afamados alumbrados que dirigían uno de los grupos de esta *secta* que actuaban en Sevilla⁴²⁹, «el más significado y peligroso», según Llorca (1980, p. 158). Catalina de Jesús ya había sido procesada por el tribunal de Sevilla en 1611, pero «salió airosa del trance, o por el despiste de los inquisidores, o por su propio ingenio» (Huerga, 1988, p. 147). La investigación inquisitorial que llevó a estos dos alumbrados hasta el auto particular de 1627 comenzó con el arresto de ambos el 14 de noviembre de 1622⁴³⁰ (p. 181), y de sus procesos se encargó el inquisidor Alonso de Hoces⁴³¹ (pp. 279–280). Lo que cuenta Huerga (1988) sobre Villalpando y Catalina de Jesús nos hace entender por qué su auto despertó la curiosidad de los sevillanos:

La *madre*⁴³² Catalina de Jesús cacareaba sus carismas con una altivez que rayaba en lo grotesco y absurdo. El proceso a que la sometió en 1611 el Santo Oficio, en vez de servirle de escarmiento, la catapultó a nuevas aventuras seudomísticas. En las que, dicho sea en aras de la verdad, logró resonantes triunfos populares y clericales. A su sombra, o bajo sus alas, se movía el canario Juan de Villalpando, ex-carmelita, cura ascrito a la sevillana parroquia de san Isidro⁴³³; buen predicador y buen maniobrero –y, a lo que parece, también hábil galleador–, Villalpando organizó y adoctrinó la pululante secta. El desparpajo con que actuaban, los adeptos que conquistaban en toda la comarca, las doctrinas que enseñaban y los conventículos que celebraban no podrían escapar al ojo avizor de los inquisidores (p. 179).

El Santo Oficio era consciente del error cometido en 1611 al dejar escapar a Catalina, como reconoció el calificador dominico fray Domingo de Farfán en un informe sobre el alumbradismo sevillano⁴³⁴:

⁴²⁹ De los alumbrados hablaremos en el capítulo 8.

⁴³⁰ Deleito y Piñuela (1952) afirma equivocadamente que su grupo alumbrado no fue descubierto hasta 1627 (p. 298).

⁴³¹ De este curioso personaje hablaremos en el capítulo 8. Para conocer más sobre los procesos de Villalpando y Catalina de Jesús, véase Huerga, 1988, pp. 312–313.

⁴³² Las cursivas que aparecen en las citas de Huerga (1988) son del autor.

⁴³³ Se trata de la iglesia de San Isidoro (Arana de Varflora, 1789, p. 34).

⁴³⁴ De este informe hablaremos en el capítulo 8. El documento se conserva en el AHN, Inquisición, legajo 2963, exp. 1

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

La experiencia ha enseñado que por no haber puesto gran cuidado en años pasados la Inquisición de Sevilla, cuanto estuvo presa otra vez la *madre Catalina* en tiempo del inquisidor Camino, se alaba ella que salió su santidad aprobada por la Inquisición, –y bien se ha echado de ver el grandísimo daño que la dicha Catalina ha hecho en Sevilla, pues desde aquellos tiempos ha corrido esta doctrina de *Alumbrados* y ella ha sido la maestra de ellos (Fray Domingo de Farfán en Huerga, 1988, p. 231).

Tras más de tres años de proceso, el tribunal de Sevilla concluyó sus investigaciones sobre Villalpando y Catalina de Jesús, y la Suprema autorizó en diciembre de 1626⁴³⁵ que salieran a un auto de fe. Días después de la celebración del auto, cuentan los inquisidores sevillanos que la elección de San Pablo se debió a la distancia entre su sede en San Marcos (pues el tribunal ya estaba allí *exiliado*) y el convento dominico, que favorecería la presencia de público en las calles del recorrido, y también a la colaboración de los dominicos con la persecución de los alumbrados de Sevilla⁴³⁶:

Usando la licencia que V. Alteza fue servido de darnos para celebrar *aucto* particular (...). Pareciónos celebrarlo en la iglesia de sant Pablo, de la Orden de Santo Domingo, por ser en la que se comenzaron a fulminar las causas de los *Alumbrados*, que había de ser la parte más principal del *aucto*, y por haberse sustanciado éstas con ayuda de los Religiosos del dicho convento, y por haber desde esta casa a él la distancia necesaria en que se pudiese repartir el pueblo, que esperaba este día con notable cuidado. Hízose con grande majestad y aplauso, y muy a honra y gloria de nuestro Señor (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴³⁷ en Huerga, 1988, p. 509).

Parece que los inquisidores quedaron hartos satisfechos con el éxito de público, a tenor del siguiente comentario (exagerado, seguramente): «y el sentimiento común es

⁴³⁵ Cartas del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (12/12/1626 y 15/12/1626) (AHN, Inquisición, libro 690, ff. 216r–216v).

⁴³⁶ Véase capítulo 8.

⁴³⁷ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (02/03/1627) (AHN, Inquisición, legajo 2963, s. p.).

que no se ha visto cosa mayor en esta ciudad desde el *aucto* en que fue condenado Constantino⁴³⁸» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴³⁹ en Huerga, 1988, p. 314).

Ciertamente, debió de ser sonado, pues es el único caso de un auto particular que hemos encontrado que tuviese el honor de pasar a la imprenta, gracias a una relación impresa por Juan de Cabrera (1627)⁴⁴⁰, un texto de doce páginas, el triple de las habituales cuatro que ocupan las relaciones que se limitan a exponer una sucinta lista de reos. Desde el mismo comienzo del documento, se deja claro que aquel auto particular fue diferente:

El desseo que el pueblo tenia de fãber la resoluciõ q se tomava en las caufas del M. Ioan de Villalpando, y de Catalina de Iesus, que avian sido presos por este Santo Oficio, muchos dias avia, lo movio de manera, q con ser este Auto particular, vino a ser el mas folene, y de mayor concurfo de gente, afsi de la ciudad, como foraftera, que jamas se à visto en otro (f. A1r).

Como ya hemos avanzado, en aquel momento, el tribunal estaba *exiliado* en San Marcos, cuestión que, a tenor de lo que cuenta el relato, dificultó un poco el camino hasta el convento de San Pablo,

pues con ser muy grande la diftancia que ay desde las Cafas del Santo oficio hasta al dicho Convento, y la Iglefia del, de las mayores desta ciudad, uvo gran dificultad en passar los presos y el acompañamiento del Santo Oficio por las calles, y en entrar en la dicha Iglefia, segun todo estava ocupado [sic] de gente que avia prevenido y tomado lugar desde

⁴³⁸ Los inquisidores se refieren a Constantino Ponce de la Fuente, canónigo de la Catedral de Sevilla, condenado por protestante y sacado a auto de fe el 22 de diciembre de 1559 (Dedieu, 1981b, p. 241).

⁴³⁹ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (02/03/1627) (AHN, Inquisición, legajo 2963, s. p.).

⁴⁴⁰ Guichot (1889, pp. 159–182) publicó una relación idéntica de este auto, pero con un párrafo más a modo de colofón, que firma Julián García de Molina, secretario del tribunal de Sevilla. Desconocemos si el documento original era impreso o manuscrito, y tampoco sabemos su paradero, aunque todos los textos incluidos en ese volumen de Guichot proceden del Archivo Municipal de Sevilla (AMS) o de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS). Huerga (1988) incluye la relación que recibió la Suprema (pp. 509–516), enviada en una carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla (02/03/1627) (AHN, Inquisición, legajo 2964, s. p.). Este documento tampoco incluye la firma de García de Molina y es otro calco casi idéntico de la relación de Cabrera (1627), con la única diferencia de que las causas de algunos reos, como Villalpando y Catalina de Jesús, están más resumidas.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

la media noche, fin bastar para impedir el mucho concurfo, las acertadas prevenciones, que el Tribunal avia hecho para la disposicion de las calles, è Iglefia (f. A1r).

A las siete de la mañana, los reos salieron de la sede del tribunal, camino de San Pablo, y los inquisidores lo hicieron media hora más tarde,

los unos y los otros con muy luzido acompañamiento de ministros del dicho S. Oficio, afsi de la dicha ciudad, como forasteros. Durò la celebracion del dicho Auto desde esta hora hasta puesto el Sol, q los dichos SS. Inquisidores bolvieron a su Casa con el mismo acompañamiento, y concurfo de gente. La mayor parte de la qual se estuvo en sus puestos por las calles todo el dia, esperando que bolviessen de S. Pablo (f. A1v).

La iglesia del convento dominico «estuvo muy bien, y luzidamente adereçada, y colgada: y sus ltitios repartidos con admirable traça y cafi increyble, segun el mucho numero, y diferencia de personas, y comunidades» (f. A1r). Todo ello nos recuerda más al ambiente y el desarrollo de un auto general que de uno particular.

Como ya vimos, las autoridades no acudían en tanto que tales a los autos particulares, sino que lo hacían a modo particular, tal y como recoge la propia relación:

asistieron al dicho Auto cafi todas las personas de ambos Cabildos, Ecclesiastico, y Seglar (aunq no en forma de Cabildos). El señor Asistente, y todos los señores Titulos, y Cavalleros q viven en la dicha ciudad, y sus mugeres, en los ltitios que a todos se les señaló por el Santo Oficio (f. A1r).

El prior del convento de San Pablo y calificador de la Inquisición, el padre maestro fray Diego de Bordas, fue quien dijo la misa, y del sermón se ocupó otro calificador dominico, el padre maestro fray Juan de los Ángeles⁴⁴¹ (f. A1r).

La relación expone las causas y condenas de cada uno de los 14 reos que salieron a aquel auto particular. Cuando se trata de Villalpando y Catalina de Jesús, la información es bastante detallada (más de dos páginas para cada uno), pues figuran cada una de las cuestiones propias de alumbrados de las que la Inquisición sevillana les había acusado. La madre Catalina de Jesús fue acusada de ser «obfervante de la fecta de

⁴⁴¹ Dos décadas más tarde, el tribunal de Sevilla volvió a recurrir a este dominico para predicar el sermón del auto general de 1648, como veremos en el capítulo 9.

Alumbrados» (f. A2r) y «juzgada por embuftera, y fingidora de virtud y sanctidad» (f. B1r), y como tal fue condenada a salir en auto público, abjurar *de levi*, rezar vocalmente un tercio del rosario y ser recluida durante seis años en un convento u hospital donde serviría para merecer la comida, tiempo en el que ayunaría los viernes, confesaría con el confesor que determinase el tribunal y comulgaría sólo en ciertas festividades religiosas. Además, se mandó que se recogiesen sus escritos, reliquias y retratos que circularan por la ciudad y que no saliese de Sevilla durante seis años (f. B1r). En cuanto a Juan de Villalpando, como sus acusaciones eran más graves por «aver guardado, enseñado, y predicado la secta de los Alumbrados, y con ella muchas propoficiones hereticas, Erroneas, temerarias, escandalofas, mal sonantes, y supersticiosas» (f. B1v), el maestro alumbrado fue condenado a salir a auto público, multa de 200 ducados, cuatro años de reclusión en un monasterio, el primero de ellos sin celebrar misa y pudiendo comulgar sólo en ciertas festividades religiosas; privación perpetua de predicar, confesar y administrar sacramentos, confesar con el confesor que determinase el tribunal, rezar a diario vocalmente una parte del rosario y prohibición de salir de Sevilla sin permiso de la Inquisición (f. B2v). Pero la condena que nos parece más interesante para nuestra investigación, por su carácter pedagógico y adoctrinador, fue que el Santo Oficio hizo que Villalpando, tras ser leída su sentencia, se retractase de sus veintidós proposiciones más graves desde el púlpito. Esta retractación fue transcrita y está incluida en la relación (ff. B2v–C1v). El maestro alumbrado comenzó su discurso dándole la razón a la Inquisición y reconociendo que era consciente de sus errores, de los que se retractaba voluntariamente:

Yo El M. Iuan de Villalpando, Predicador, y Confessor, en prefencia de V. S. los señores Inquifidores desta Ciudad de Sevilla y su distrito, y de estos sanctos Evangelios, que ante mi estan puestos, y toco cõ mis manos conociendome denunciado, acufado, é inquirido en este santo Tribunal de las propoficiones que del proceso resultan, que contra mi se à fulminado, y leuementẽ sospechofo en ellas, de aver creydo, y assentido propoficiones hereticas, Erroneas, temerarias, escandalofas, mal sonantes, y supersticiosas, contra nuestra santa fee catolica, que este santo Tribunal a dado por bastantemente provadas, y que se me an mandado retratar, y digo y conozco, que son dignas de retratacion. Y como hijo obediente a nuestra santa Madre Iglesia, y sus Ministros, y en cumplimiento de sus mandatos, de mi libre y expontanea voluntad, Retrato, y me aparto de las propoficiones figuientes (ff. B2v–C1v).

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

La estructura de la retractación de Villalpando es interesante, pues, para cada proposición, comenzaba exponiendo qué había dicho, continuaba con la calificación que el Santo Oficio hacía de aquellas palabras y terminaba apuntando la doctrina correcta:

Y de dezir, praticar, y enseñar, que es licito comulgar con dos, ò tres Formas, y que con mas Formas se recibe mas gracia. Como de propoficion temeraria, y superfticiosa, y en la segunda parte Erronea. Y confieſſo, y conozco no ſer licito practicar el Comulgar con mas que una Forma: y afsi miſmo confieſſo que muchas, no dan mas gracia que una fola (f. C1r).

Villalpando concluyó su retractación negando haber sido un hereje, a la vez que pedía perdón a Dios y a la Iglesia, y un castigo misericordioso a la Inquisición:

Todas las quales dichas propoficiones, que eſte ſanto Tribunal à dado por provadas, las Retrato, y Detesto, por ſer de las calidades arriba referidas; y me aparto dellas, y las Revoco. Aunque por deſcarga de mi conciencia digo, que Yo no las entendi, ni tuve, ni crey, prediquè, enſeñè, ni aconsejè, en ſentido heretico, ni en otro ninguno de los dichos que ellas en ſu rigor tienen, ni entendiendo q eran hereticas, Erroneas, Temerarias, eſcandalofas, mal ſonantes, y ſuperfticioſas; ſino ſintièdo, entendiendo catolicamente, aunque en las palabras ſe à provado q dixe mal, y que di ocaſion a que de mi ſe ſoſpechaſſe (como juſtamente ſe à ſoſpechado) que en los dichos ſentidos tenia las dichas propoficiones. De lo qual pido a Dios nueſtro Señor, y a la Santa Madre Igleſia catholica Romana, perdõ, y al Santo Officio penitencia, con miſericordia (f. C1v).

Suponemos que las palabras de Juan de Villalpando reconociendo sus errores y corrigiéndolos debieron de ser más efectivas en el adoctrinamiento de los sevillanos que los sermones que pudieran escuchar de boca de los predicadores pues, en el caso del alumbrado, quien les enseñaba el buen camino era el propio pecador, quien *sabía de lo que hablaba*.

La relación concluye sentenciando lo gratificante que había sido el auto de fe para los asistentes: «cõ lo cual ſe acabò el dicho Auto, aviendofe dado al pueblo entera fatiſfaciõ de ſu eſperança particularmente cõ la retrataciõ del dicho Maeftro Iuan de Villalpando⁴⁴²» (f. C2r).

⁴⁴² La relación publicada por Guichot (1889) añade: «porque como tal y ser cura era muy conocido y tenido por hombre docto y de santidad. Pasó ante mí. —*Julian Garcia de Molina*, licenciado» (p. 182).

Creemos que estos ejemplos de autos particulares celebrados en el convento dominico demuestran que la Inquisición, si quería, podía lucirse en San Pablo casi tanto como en la plaza de San Francisco.

6.2.3. Iglesia de San Marcos

Como ya contamos en el capítulo 3, entre agosto de 1626 y junio 1640, el tribunal de la Inquisición de Sevilla tuvo que trasladarse a la casa palacio de los Tello Tavera, en la collación de San Marcos. Por ello, durante aquellos 14 años, los autos particulares menos solemnes que solía acoger Santa Ana, se celebraron en la iglesia de San Marcos, un templo gótico-mudéjar del siglo XIV próximo a su nueva sede.

Hemos contabilizado nueve autos particulares [*anexo 70*], y hay un décimo probable [*anexo 71*]. Pasamos ahora a hablar del primero de ellos, el único del que tenemos una relación.

El 11 de abril de 1627, domingo de Cuasimodo⁴⁴³, el Santo Oficio sevillano celebró su primer auto particular en la iglesia de San Marcos.

Aquel auto de fe tuvo como protagonista a uno de los líderes alumbrados de la ciudad: el sacerdote sevillano Juan Crisóstomo de Soria, a quien Huerga (1988) define como «un truhán de marca» (p. 215), «uno de los personajes más rijosos y retorcidos de la secta» (p. 318). Según Boeglin (2003), Soria mantenía una relación con una de las reas que salieron al auto general de 1624, la beata Catalina de Jesús⁴⁴⁴ (p. 409), como volveremos a mencionar en el capítulo 8 cuando tratemos ese auto. Como otros alumbrados, tenía una actitud laxa frente a la castidad, afirmaba que aquellos contactos carnales no eran pecado, que había subido al cielo y que veía las almas que estaban en el cielo, el purgatorio y el infierno, entre otras cuestiones.

Juan Crisóstomo de Soria fue detenido el 21 de noviembre de 1622 (Huerga, 1988, p. 181). Tras casi cuatro años y medio preso, el proceso contra Soria, del cual se

⁴⁴³ Se trata del primer domingo después del Domingo de Resurrección.

⁴⁴⁴ No confundir con la madre Catalina de Jesús, la alumbrada del auto particular del 28 de febrero de 1627. Ciertamente, entre los hechos que sobre la beata leemos en las relaciones del auto de fe de 1624, hay un episodio que coincide con uno de los que se cuentan sobre Juan Crisóstomo de Soria: a ambos los descubrieron en la cama (a Catalina con un sacerdote del que no se da el nombre, a Soria con una beata cuya identidad también se omite) y fingieron que el hombre era en realidad el demonio.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

había encargado el inquisidor Antonio Marín de Bazán⁴⁴⁵ (p. 279), estaba terminado. A mediados de marzo de 1627, la Suprema autorizó la salida del alumbrado a auto particular en la iglesia de San Marcos:

Recibimos vuestra carta de 16 de éste, y visto lo que en ella decís, ha parecido que el Licenciado Juan Crisóstomo de Soria salga a la iglesia de San Marcos, parroquia de él, adonde se le leerá su sentencia; lo cual haréis, señores, como sea costumbre (Consejo de la Suprema⁴⁴⁶ en Huerga, 1988, p. 516).

Huerga (1988) califica el auto como «*autillo* privado» (p. 319), pues así lo había determinado la Suprema, al estar el reo prácticamente ciego: «el Consejo comprendió que no estaba ya Crisóstomo para salir al auto público. Sería un espectáculo penoso» (p. 319). En ninguna otra obra de la bibliografía consultada consta este auto como privado, ni siquiera la relación manuscrita que hemos hallado del auto (*Relaçion del auto particular*, s. a.⁴⁴⁷). Tampoco compartimos la denominación de *autillo*: aunque entendemos que Huerga (1988) quiere decir que fue un auto pequeño al que sólo salieron dos personas, el sacerdote alumbrado y un segundo reo, «un moro que se iba a Berbería» (Morales Padrón, 1981, p. 59), preferimos llamarlo *auto singular* pues, como vimos en el capítulo 5, éste es el nombre que recibían esta clase de autos, mientras que *autillo* era la lectura de sentencias efectuada en la sala del tribunal.

Desconocemos la condena de ese otro reo, pero sí sabemos cuál fue la sentencia que el sacerdote alumbrado Juan Crisóstomo de Soria escuchó en San Marcos: abjuración *de levi*, rezar a diario un tercio del rosario, dos años de reclusión en su casa, de la que sólo saldría para oír misa los festivos, ayuno todos los viernes durante el primero de esos dos años, privación perpetua de predicar y administrar sacramentos, y multa de 200 ducados (*Relaçion del auto particular*, s. a., ff. 117v–118r).

⁴⁴⁵ Marín de Bazán falleció casi un año antes del auto, el 26 de mayo de 1626 (Huerga, 1988, p. 309) y desconocemos si algún otro inquisidor se hizo cargo del proceso o si ya lo había acabado cuando murió.

⁴⁴⁶ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de Sevilla (23/03/1627) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 227v).

⁴⁴⁷ La relación se conserva en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, ff. 115r–118r. El documento carece de autor o fecha, por lo que hemos optado por denominarlo con las primeras palabras de su título: *Relaçion del auto particular*.

6.2.4. Capilla de San Jorge

La capilla estaba en el interior del castillo de Triana, y fue la parroquia del barrio hasta la construcción de la iglesia de Santa Ana (Arana de Varflora, 1789, p. 31). En San Jorge se celebraron los denominados *autillos*, autos muy sencillos con uno o dos reos. En el caso de esta capilla, sus autos fueron «de escasa trascendencia social» (González de Caldas, 2004, p. 487). Aquel templo se utilizó sobre todo para sacar «causas de escaso relieve con la mínima publicidad» (p. 487): «durante la misa dominical, en una ceremonia sencilla, se despachaban algunos reos, sirviendo estas ceremonias para hacer sitio en las insuficientes cárceles secretas a nuevos procesados, especialmente cuando la actividad procesal del Tribunal era grande» (p. 487).

Nos constan cuatro autos particulares celebrados en la capilla de San Jorge [*anexo 70*], y dudamos sobre un quinto [*anexo 71*]. No hemos hallado ninguna relación de aquellos autos particulares, sólo breves referencias en la bibliografía consultada que se ciñen al número de reos, sus causas y condenas. La información más extensa que hemos encontrado es sobre el auto celebrado el 23 de agosto de 1625, en el memorial de efemérides de la BCCS editado por Morales Padrón (1981), donde se dice que aquel día «sacaron a la capilla de San Jorge de la Inquisición en presencia de los consultores y doze curas al licenciado []⁴⁴⁸ presbytero, alumbrado» (p. 49).

6.2.5. Convento de San Francisco Casa Grande

Como ya hemos adelantado, el convento de San Francisco Casa Grande se convirtió en la década de 1690 en el sustituto de San Pablo para los autos particulares más solemnes, «por su cercanía y capacidad» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴⁴⁹ en González de Caldas, 2004, p. 498). El convento, ya desaparecido, se encontraba en los alrededores de las Casas Capitulares y ocupaba la actual zona de la plaza Nueva. Los únicos restos que quedan del convento son la capilla de San Onofre, en la plaza Nueva,

⁴⁴⁸ Los corchetes indican que el autor del texto ha obviado deliberadamente el nombre de la persona de la que habla.

⁴⁴⁹ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (07/04/1691) (AHN, Inquisición, legajo 3013).

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

y el arquillo que hay en el costado del Ayuntamiento, en la desembocadura de la avenida de la Constitución⁴⁵⁰.

A diferencia de los dominicos de San Pablo, que parecían congratulados por ceder su casa al Santo Oficio para que la *honrase* con la celebración de un auto de fe, los franciscanos no compartían ese sentimiento de dicha: la elección del convento de San Francisco por parte del tribunal

no era aceptada con entusiasmo sino con resignación, como reconocerían los mismos inquisidores. Puede que esa actitud se debiera no sólo al rechazo a ver su convento enseñoreado por otra institución, sino también a que se pronunciaran en su iglesia sentencias de *relajación*, lo que repugnaría, tal vez, a la conciencia de muchos eclesiásticos (González de Caldas, 2004, p. 498).

Parece que el convento de San Francisco sólo acogió tres autos particulares en el siglo XVII, celebrados los días 11 de marzo de 1691, 18 de marzo de 1692 y 30 de noviembre de 1693 [*anexo 70*].

Cuenta González de Caldas (2004) que el auto particular del 11 de marzo de 1691, segundo domingo de Cuaresma,

levantó gran expectación por lo novedoso del lugar y porque iba a pronunciarse la *relajación* al brazo secular de una persona, ya que desde el Auto de Fe general celebrado el 30 de abril de 1660⁴⁵¹ no se relajaba a ningún portugués ni a nadie en Sevilla (p. 498).

⁴⁵⁰ Junto a este arquillo, haciendo esquina con el Ayuntamiento, encontramos una cruz de piedra que conmemora el último auto de fe que se celebró en el convento de San Francisco, celebrado el 28 de octubre de 1703 [*anexo 75*]. La actual cruz no es la original, sino una sustituta que fue colocada en 1903, parece que por razones estéticas (Domínguez Arjona, 2003 s. p.). Según la creencia popular, aquel auto de fe es recordado, además de por la cruz, por el fresco que Lucas Valdés pintó para la iglesia de la Magdalena, conocido como *El suplicio de Diego Duro*, por atribuirse que el reo que en él aparece, montado en un burro, camino del quemadero, es el judaizante Diego López Duro, condenado a relajación en persona [*anexo 76*]. Para saber más sobre esta pintura, véase González de Caldas, 1984, pp. 255–265 y 2004, pp. 568–573.

⁴⁵¹ González de Caldas (2004) se equivoca de día, pues se refiere al auto del 13 de abril de 1660.

Estaba previsto que el auto se celebrase en el convento de San Pablo,

pero, llegado el momento, se comprobó que las estructuras del templo estaban cediendo. El concurso de público que se esperaba y la responsabilidad que hubiese tenido la Inquisición en el accidente que se temía, motivaron que la institución cambiara sus planes y escogiera para el acto la Iglesia de San Francisco (p. 498).

Siguiendo el protocolo habitual para los autos celebrados en el convento de San Pablo, en San Francisco se dispusieron sitios para los miembros del tribunal y un tablado para los reos (p. 498). En el lado del Evangelio, se reservó «una tribuna alta con celosía» para el asistente de Sevilla, el arzobispo y el regente de la Audiencia (p. 499). De todos ellos, sólo acudió el asistente de la ciudad, José de Solís y Valderrábano⁴⁵², mientras que el arzobispo Jaime de Palafox y Cardona envió en su nombre a su hermano Francisco, marqués de Ariza.

Para la nobleza que desease asistir se reservó “un lugar decente”; para los prebendados de las iglesias, el coro; y para los oidores de la Audiencia, unos corredores altos, mejor situados que aquél, por estar más cerca del tablado y de los púlpitos donde se leerían las sentencias. En las demás capillas y ámbitos de ellas hubo mucho sitio para muchas personalidades y, en general, para la buena sociedad de Sevilla que, aunque no era invitada expresamente, acostumbraba a acudir a estas ceremonias como a cualquier acto social (p. 499).

Al auto salieron 26 reos⁴⁵³: un religioso, por «ateista, heluense y otras heregías» (Morales Padrón, 1981, p. 217), un bígamo, dos hechiceras, un blasfemo, una mujer «por testigo falso», un hombre «que se fingía ministro del Santo Oficio y andaba estafando a los que podía» (p. 218), seis berberiscos renegados y doce judaizantes (Domínguez Ortiz, 2003b, pp. 148–155). Entre este último grupo de herejes se encontraba la persona condenada a relajación, una mujer sentenciada a la pena capital

⁴⁵² En algunas fuentes consta como conde de Montellano y en otras como duque.

⁴⁵³ Según el memorial de efemérides conservado en la BCCS y editado Morales Padrón (1981), salieron 25 reos, pues consta un renegado berberisco menos que en el listado de Domínguez Ortiz (2003b). En la relación que publicó Guichot (1889, p. 487), que es un texto casi idéntico al de Morales Padrón (1981), constan 27 herejes: los 25 reos mencionados, más un segundo bígamo y una embustera. Boeglin (2003, p. 693) y Montero de Espinosa (1820, p. 72) contabilizan 26 personas, pero sin concretar quiénes son.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

por «convicta, negativa e impenitente» (González de Caldas, 2004, p. 499), pero días antes del auto pidió audiencia para reconocer su culpabilidad y delatar a otros. Aquella confesión a tiempo le valió el perdón del tribunal, cambiando su condena de relajación a reconciliación (p. 499), por lo que se salvó de morir en la hoguera, perdiendo así el primer auto particular de San Francisco su principal atractivo.

Desconocemos si los sevillanos tuvieron noticia de este cambio antes de que se celebrase el auto. Lo supiesen o no, parece que el interés producido por el auto particular fue grande y, sabiendo que habría mucha gente a lo largo del recorrido, «se pidieron al Asistente cuatro compañías de las milicias de la ciudad» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 87). El cortejo salió del castillo a las 08:00 (p. 87) y discurrió desde allí hasta el convento a través de la Puerta del Arenal, la calle de la Mar, la calle Génova y la plaza de San Francisco (Morales Padrón, 1981, p. 217), el mismo camino que cuando se celebraban autos generales en la plaza.

No sabemos la hora exacta de comienzo de la ceremonia, pero fue después de las 09:00, hora a la que llegó la comitiva al convento (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 87), y se prolongó hasta las 17:00 (Morales Padrón, 1981, p. 218). Por Domínguez Ortiz (2003b), sabemos que este auto particular costó 3.934 reales (pp. 94–95) o, lo que es lo mismo, 133.756 maravedíes⁴⁵⁴, la mitad de los 66.232 maravedíes que aquel año el tribunal de Toledo gastó en su último auto de fe general, celebrado el 25 de noviembre en la plaza de Zocodover (Dedieu, 1992, p. 275).

Parece que los inquisidores sevillanos quedaron satisfechos con el éxito de público del auto, pues contaron que se celebró «con tan gran concurso de gente que si fuera auto general de fe no pudiera ser más» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴⁵⁵ en Domínguez Ortiz, 2003b, p. 147). Intuimos que los frailes franciscanos del convento no compartirían la satisfacción del Santo Oficio.

Si en 1691 los sevillanos se quedaron sin ver salir en San Francisco a un relajado, no ocurrió lo mismo dos años más tarde, el 30 de noviembre de 1693. El día de San Andrés, el convento franciscano acogió la celebración del tercer y último auto particular del siglo XVII en aquel edificio. Por Domínguez Ortiz (2003b) sabemos que, en esta ocasión, fueron sacados 11 reos: dos bígamos, una hechicera, una mahometana «por

⁴⁵⁴ Un real equivalía a 34 maravedíes.

⁴⁵⁵ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (07/04/1691) (AHN, Inquisición, legajo 3013).

haber intentado pasarse a Berbería con un moro» (p. 159) y siete judaizantes, dos de ellos relajados en persona (pp. 159–160), el plato fuerte del auto, quienes habían sido enviados a Sevilla por el tribunal de Llerena (p. 157). La celebración contó con la presencia del teniente mayor Ginés de Hinestrosa, quien estuvo sentado «en una silla de baqueta, con su gorra puesta, como á tres varas retirado del Tribunal de los inquisidores» (Matute y Gaviria, 1886b, pp. 150–151). Cuando se leyeron las sentencias de los dos judaizantes, el teniente mayor se marchó del convento, ya que, como vimos en el capítulo 5, las entregas de relajados habían de hacerse fuera de lugar sagrado. Ginés de Hinestrosa se hizo cargo de los dos reos en «la puerta de la Ciudad que mira á calle de Génova⁴⁵⁶» (p. 151). Aquella misma tarde, acompañados por religiosos que intentaban convencerlos (sin éxito) de que se arrepintiesen, los dos judaizantes fueron quemados en la hoguera⁴⁵⁷ y Matute y Gaviria (1886b) se plantea lo extraño de que para aquellos hombres «de tanta gravedad se hubiese celebrado auto particular, cosa que ántes no se había visto» (p. 151).

Después de este auto particular de 1693, el convento de San Francisco Casa Grande sólo volvió a acoger otro más, pero ya en el siglo XVIII, celebrado el 28 de octubre de 1703⁴⁵⁸.

6.2.6. Iglesia de San Vicente

Sólo nos consta un auto particular celebrado a lo largo de todo el siglo XVII en la iglesia de San Vicente, que tuvo lugar el 24 de agosto de 1658 (Domínguez Ortiz (2003b, p. 124), día de San Bartolomé [*anexo 70*]).

No sabemos el porqué de la elección de este templo en lugar de Santa Ana. De aquel año, sólo sabemos, gracias al memorial de efemérides editado por Morales Padrón (1981), que «en 3 de maio ubo una de las grandes arriadas que a padecido Seuilla, aunque no tanto como las de los años de 1626 y 1649» (p. 136). Esto nos hace pensar que quizá Santa Ana hubiese sufrido daños y, si iban a salir pocos reos (cifra que no tenemos), no merecería la pena celebrar el auto en el convento de San Pablo, por lo que

⁴⁵⁶ Entendemos que se refiere a la Puerta de Jerez, que estaba más o menos en línea con la calle Génova y nos parece que era la mejor opción para ir extramuros al quemadero desde el convento de San Francisco.

⁴⁵⁷ En el apartado 6.3 exponemos la narración de la ejecución de uno de ellos.

⁴⁵⁸ Según Montero de Espinosa (1820), se celebró en la iglesia de Santa Ana (p. 73). Para conocer más sobre este auto particular, véase González de Caldas, 2004, pp. 500–503.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

el tribunal podría haber recurrido a San Vicente, iglesia que, según González de Caldas (2004, p. 499), también era dominica.

Sobre este auto particular de 1658, el único dato más que tenemos es que a él salió en efigie para ser relajado un asentista del rey Felipe IV (p. 499), uno de los hermanos Rodríguez Pasariño (Alfonso, para Domínguez Ortiz, 2003b, p. 124; Gaspar⁴⁵⁹, según González de Caldas, 2004, p. 499).

6.2.7. Convento de Santa María de las Dueñas

Hemos encontrado referencias a un auto particular celebrado en el convento de Santa María de las Dueñas. Este convento de religiosas de la Orden del Císter (Arana de Varflora, 1789, p. 56), ya desaparecido, estaba situado en la calle de las Dueñas, frente al palacio de los Duques de Alba. El auto particular se celebró el 24 de febrero de 1638 [*anexo 70*] y a él salieron tres reos (González de Caldas, 2008, p. 101⁴⁶⁰).

Como en el caso anterior de la iglesia de San Vicente, la elección del convento de las Dueñas nos parece extraña y desconocemos qué la motivó. El convento estaba muy cerca de la sede del tribunal, entonces en la casa palacio de los Tello Tavera. Pero, como ya vimos, durante aquel *exilio*, los autos particulares se celebraban en la iglesia de San Marcos.

6.3. EL QUEMADERO DE SAN DIEGO, ANTICIPO DEL INFIERNO

Durante el siglo XVII, de los 246 reos sacados a los cuatro autos generales, al menos diez personas y 58 efigies⁴⁶¹ acabaron en el quemadero. En cuanto a los herejes que salieron a autos particulares, no sabemos con exactitud cuántos fueron condenados a relajación, aunque nos constan, al menos, dos personas⁴⁶² y siete efigies⁴⁶³, y otros dos casos que desconocemos si se trató de vivos o de estatuas⁴⁶⁴.

⁴⁵⁹ En un pleito fiscal de 1662–1663 (AHN, Inquisición, legajo 4679), se menciona a Gaspar Rodríguez Pasariño como relajado por el tribunal de Toledo.

⁴⁶⁰ González de Caldas (2008) extrae los datos de una carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (¿?/03/1638) (AHN, Inquisición, 2973, s. p.).

⁴⁶¹ Ya vimos al comienzo del capítulo que las cifras totales de reos para el siglo XVII no están claras.

⁴⁶² Auto de fe particular celebrado el 30 de noviembre de 1693 en el convento de San Francisco.

El quemadero de Sevilla, que «pertenece a la ciudad y también a la Inquisición» (González de Caldas, 2004, p. 561), era conocido como quemadero de San Diego o de Tablada, pues estaba situado en el Campo de Tablada (actual Prado de San Sebastián), próximo al convento de San Diego, estaría «cerca del actual emplazamiento del Teatro Lope de Vega» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 98) [*anexo 1*]. Junto al quemadero discurría el arroyo Tagarete, en paralelo a la actual calle San Fernando. Sobre sus orígenes, cuenta Montero de Espinosa (1820):

Los primeros Inquisidores parece mandaron hacer el quemadero en el prado de san Sebastian⁴⁶⁵ (...). Alonso de Fuentes ilustre Sevillano que floreció por los años de 1545 y buen poeta (...), dice en el libro de los cuarenta cantos en verso y prosa que dedicó al Marques de Tarifa Virrey de Napoles, que el artifice que construyó el dicho quemadero fué el primero que en el se quemó (p. 23).

Matute y Gaviria (1886b) describe el quemadero como «una mesa cuadrada como de treinta varas y dos de alto» (p. XXIII). En las esquinas sobresalían cuatro postes de ladrillo de tres varas de alto (pp. XXII–XXIII) sobre los que estaban empotradas cuatro columnas⁴⁶⁶ rematadas cada una de ellas con «una estatua de barro cocido, afianzada en un espigón de hierro» (p. XXII). En el centro había «una concavidad, donde encendían la hoguera» (p. XXIII) [*anexo 76*].

Acerca del recorrido que seguían hacia la hoguera los condenados a relajación, conocemos el que hicieron los reos del auto general de 1660, y que suponemos que sería el habitual: desde la plaza de San Francisco, los herejes tomaban la calle Génova,

⁴⁶³ Autos de fe particulares celebrados el 26 de octubre de 1631 y el 23 de agosto de 1637 en la iglesia de San Marcos, el 24 de agosto de 1658 en la iglesia de San Vicente, en 1670 (desconocemos día y mes) en el convento de San Pablo, y el 21 de septiembre de 1687 y el 3 de julio de 1689 en la iglesia de Santa Ana.

⁴⁶⁴ Auto de fe particular celebrado el 18 de diciembre de 1695 en la iglesia de Santa Ana.

⁴⁶⁵ La primera vez que leemos esto es en Andrés Bernáldez (1870), cura de Los Palacios y cronista de los Reyes Católicos, quien vivió el nacimiento del Santo Oficio: «aquellos primeros Inquisidores hicieron facer aquel quemadero en Tablada, con aquellos cuatro Profetas de yeso, en que los quemaban y fasta que haya heregía los quemarán» (p. 133).

⁴⁶⁶ En una de ellas, que «se trajo de las ventas de la Alcantarilla» (Matute y Gaviria, 1886b, p. XXIII), había una inscripción en árabe, lo cual nos hace pensar que procedía de algún edificio de la Sevilla musulmana, *reciclaje* habitual en la ciudad. La inscripción árabe está transcrita en Matute y Gaviria, 1886b, p. XXII.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

pasaban por las Gradas, la plaza de la Lonja, la Casa de la Contratación, salían extramuros por la Puerta de Jerez y por fin llegaban al quemadero a través del Campo de Tablada (Anónimo, 1660b, f. 11r) [*anexo 104*]. Si los relajados no eran trasladados inmediatamente a la hoguera desde el lugar del auto de fe sino que las relajaciones se producían más tarde (como ocurrió en el auto general de 1648), entendemos que el recorrido sería el mismo, ya que los reos vivían sus últimas horas en la Cárcel Real, como ya comentamos. La cárcel estaba al final de la calle Sierpes, junto a la plaza de San Francisco.

Creemos que merece la pena exponer el relato de la que nos parece la ejecución más terrible de todas las que hemos leído. Se trata de la quema en la hoguera de Juan Antonio de Medina, judaizante que salió al auto particular celebrado en el convento de San Francisco Casa Grande el 30 de noviembre de 1693:

Y habiéndole vuelto a hacer los religiosos muchas amonestaciones sobre su comberción y viendo que no daba indicios de reducirse y que sólo lloraba por miedo de la muerte, se le pegó fuego a mucha cantidad de leña que había al pie dél, y quemándose los cordeles con que estaba afiansado y abiértose el eslabón de la cadena se arrojó el dicho reo encima del dicho quemadero, a donde lo recogieron algunas personas, y prosiguieron los dichos religiosos exhortándole a su comberción (y) desía siempre, procurando huir, lo dexasen vivir, que él sería cristiano, y habiéndose apartado de él los religiosos, biendo su contumacia, lo arrojó el executor encima de la hoguera que estaba ardiendo. Se levantó de ella y se arrojó del quemadero abajo, y habiéndole buelto a subir y a exortar repetía llorando como de miedo las mismas palabras, y habiéndole buelto a arrojar a la hoguera con un cordel atado a los pies y estado en ella más tiempo de un credo, luego que se quemó el cordel bolbió a salir de ella y a arrojarse del quemadero abajo, donde uno de los soldados que había en dicho sitio le dió con un cañón de un mosquete en la cabeza y lo atolondró y se bolbió a subir y a echar en las llamas vivo, siendo las quatro de la tarde poco más donde se quemó y combirtió en senisas, las quales con una pala se esparcieron por el aire, durando todo ello hasta las dos de la tarde del día siguiente (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴⁶⁷ en Domínguez Ortiz, 2003b, p. 103).

⁴⁶⁷ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (02/12/1693) (AHN, Inquisición, legajo 3014).

Leyendo el sobrecogedor relato de esta ejecución, coincidimos con González de Caldas (2004) cuando define el ritual que se desarrollaba en el quemadero como un «potente catalizador de emociones colectivas» (p. 563). Suponemos que los sevillanos que presenciaran semejante espectáculo reafirmarían su sentimiento de pertenencia a un mismo grupo, el de los cristianos; vivirían una catarsis canalizando sus tensiones cotidianas y sus odios hacia un enemigo común, el hereje; comprobarían el final que les esperaba a quienes se salían del camino trazado, final que se convertía en un anticipo del infierno; y sentirían miedo y respeto por los poderes que hacían uso de la pena capital: la Inquisición y la justicia civil.

La última ejecución mandada por la Inquisición sevillana que se presenció en el quemadero de San Diego fue la de María Dolores López, conocida como *la beata ciega*, quien salió a un auto de fe celebrado el 24 de agosto de 1781 en San Pablo⁴⁶⁸, el último que acogió el templo dominico (González de Caldas, 2004, p. 498).

El quemadero fue destruido en 1809⁴⁶⁹, «para evitar que los enemigos se aprovecharan de su altura contra la ciudad, si acaso se aproximaban a ella⁴⁷⁰» (Matute y Gaviria, 1886b, p. XXIII).

CONCLUSIONES

El tribunal de Sevilla, uno de los más importantes, vivió a lo largo del siglo XVII un cambio de tendencia definitivo en la celebración de sus autos, igual que sucedió en el resto de tribunales. Sus autos generales, tan frecuentes hasta entonces, se convirtieron en un espectáculo único que los sevillanos de aquella centuria sólo pudieron presenciar en cuatro ocasiones. La plaza de San Francisco fue el escenario en el que la Inquisición, de manera cada vez más solemne y costosa, exhibió a *los otros*, enseñó cuáles eran las

⁴⁶⁸ Para conocer este auto, véase Montero de Espinosa, 1820, pp. 116–134.

⁴⁶⁹ No creemos que para aquella época estuviese ya en buenas condiciones: pocos años después de la ejecución de *la beata ciega*, el reverendo inglés Joseph Townsend, quien viajó por España durante los años 1786–1787, pasó unos días en Sevilla y describe el quemadero como «un edificio, ahora a punto del deterioro» («a building, now verging to decay») (Townsend, 1791, p. 317). Sobre sus impresiones acerca del quemadero, véase Townsend, 1791, pp. 317–318.

⁴⁷⁰ Matute y Gaviria (1886b) se refiere a los franceses, pues la Guerra de la Independencia ya había comenzado.

6. Los autos de fe en la Sevilla del siglo XVII

terribles consecuencias de transgredir la norma y se mostró como una institución poderosa e imprescindible frente al resto de autoridades de Sevilla.

Mientras el auto general iba desapareciendo, era *sustituido* por el auto particular, más barato aunque también menos rentable desde el punto de vista de la propaganda, al tener menor repercusión por el reducido aforo de las iglesias. Santa Ana, San Marcos, San Vicente, la capilla de San Jorge y los conventos de San Pablo, San Francisco y Santa María de las Dueñas fueron los espacios donde el Santo Oficio siguió representando el Juicio Final.

En los siguientes capítulos nos adentraremos en los cuatro autos de fe generales que presenciaron los sevillanos a lo largo del siglo XVII.

7. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 30 DE NOVIEMBRE DE 1604

INTRODUCCIÓN

El martes 30 de noviembre de 1604, día de San Andrés, se celebró en la plaza de San Francisco de Sevilla el primer auto de fe general del siglo XVII y a él salieron 46 reos. Según la información que aporta Michel Boeglin en su tesis (2003), el último auto de fe general del XVI había tenido lugar el 14 de marzo de 1599, con 48 reos (p. 690). Aunque sólo habían pasado cinco años, en 1604 nos encontramos una novedad destacable en el modo de celebración: la innovación de la procesión de la Cruz verde. A esto hay que sumar las circunstancias excepcionales que rodearon este auto y que lo hicieron *especial*, pues, como veremos, estaba previsto para el 7 de noviembre pero fue suspendido y más tarde autorizado para el día 30.

Desgraciadamente, de este auto general no sabemos que se conserve ninguna relación, si es que llegó a existir alguna, y las pocas referencias que hemos encontrado son más acerca de la suspensión que sobre la propia celebración del auto. Quizá esta falta de documentación, en comparación con la que hemos recopilado para el resto de autos generales del XVII, se deba a que este auto de 1604 fue uno más que habría pasado sin pena ni gloria a los anales de la Inquisición, de no haber sido por el asunto de la suspensión. Cuando se celebró el siguiente auto general, habían pasado veinte años, algo inédito en Sevilla (pues ya comentamos lo frecuentes que habían sido hasta entonces), por lo que, para la década de 1620, los autos generales ya eran algo extraordinario y despertaban gran interés y expectación.

En la Biblioteca del Arzobispado de Sevilla (BAS), hemos hallado un documento anónimo y manuscrito (Anónimo, 1605)⁴⁷¹ que trata, fundamentalmente, sobre el peligro de que el rey de España confíe la hacienda a los judeoconversos portugueses, y menciona la suspensión de un auto que identificamos con el de Sevilla⁴⁷². Este texto no

⁴⁷¹ Biblioteca del Arzobispado de Sevilla (BAS), 33–96(7), ff. 83r–89v.

⁴⁷² Así lo creemos, ya que, en primer lugar, aunque el texto es anónimo, suponemos que fue escrito en Sevilla, pues está encuadrado en un volumen facticio conservado en la biblioteca de su arzobispado. Tampoco está fechado, pero cuando se refiere al auto dice sobre la suspensión «q aora a suçedido» (Anónimo, 1605, f. 86v), por lo que debió de pasar poco tiempo antes de la redacción del documento. Presumimos que data de comienzos de 1605 al mencionar «las señales celestes tan prodigiosas que al press.^{te} se ven y esperan este año de sehisçientos y cinco» (f. 85v), como es la aparición de cierta estrella

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

aporta a nuestro trabajo más información que la confirmación del daño que la suspensión causó a la imagen de la Inquisición.

El auto de fe es mencionado brevemente en cuatro memoriales de efemérides sevillanas, conservados en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS) (Anónimo, 1678⁴⁷³, Góngora, 1696⁴⁷⁴, Góngora, 1698b⁴⁷⁵ y Gálvez, XVIII⁴⁷⁶). Dos de ellos, Anónimo (1678, s. p.) y Góngora (1698b, f. 102v), yerran al afirmar que el auto se celebró el 6 de noviembre. Góngora (1696) igualmente señala el sábado 6 como fecha prevista, pero en este documento sí se da cuenta de la suspensión la noche antes por la llegada de un correo que así lo mandaba (f. 195r). Sólo el texto de Gálvez (XVIII, f. 126r) afirma que se celebró el 30 de noviembre, aunque nada cuenta de las vicisitudes previas.

Otro de los documentos consultados ha sido una genealogía anónima sobre cuatro miembros de la familia Acevedo, escrita en el siglo XVII y titulada *Vidas, subcesos, Noticias del origen Novilisimas Casas, y Empleos que obtuvieron los (...) quatro hermanos del (...) Apellido de Acevedo; (...) Juan Baptista de Acevedo, (...); Fran.^{co} de Acevedo; (...) Juan de Acevedo (...), y (...) Fernando de Acevedo (...)* (Anónimo, XVII)⁴⁷⁷. Este texto narra los preparativos del auto general y la suspensión, ya que dos miembros de la familia Acevedo fueron personajes principales en esta historia: Juan Bautista era el inquisidor general y su hermano Fernando era inquisidor en el tribunal de Sevilla.

de la que tenemos noticia por otro de los textos que hemos consultado, la carta de Bernardino de Escalante (1604a). Esta *señal* en el cielo fue uno de los motivos que los sevillanos barajaron como causa de la suspensión del auto de fe.

⁴⁷³ Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–6–25; antiguamente Papeles varios tomo 100 y luego MS 64–7–100. El volumen contiene noticias ocurridas entre 1481 y 1678. Las correspondientes al siglo XVII fueron publicadas en un libro editado por Francisco Morales Padrón (1981).

⁴⁷⁴ Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–1–5; antiguamente, MS 84–7–21.

⁴⁷⁵ Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–1–3; antiguamente, MS 84–7–19.

⁴⁷⁶ Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 57–4–12(13); antiguamente, MS 83–4–12(13).

⁴⁷⁷ El manuscrito original se conserva en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/18000, y fue publicado entre 1923 y 1927 por Mateo Escagedo en el Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo bajo el título de «Los Acebedos». La parte que a nosotros nos interesa está en Escagedo Salmón, 1924.

Pero, sin duda, el documento que más información aporta sobre el auto suspendido es una carta de Bernardino de Escalante⁴⁷⁸ escrita el 10 de noviembre de 1604⁴⁷⁹ en el castillo de Triana, de la que se conservan al menos seis ejemplares⁴⁸⁰. La carta de Escalante está precedida por un texto en el que se dice que el inquisidor Fernando de Acevedo se la envió a su hermano el inquisidor general. Desconocemos si Juan Bautista de Acevedo era el destinatario original del documento porque el autor le habla a veces a alguien a quien llama «señor» y «vuestra merced», sin más precisiones.

7.1. CONTEXTO

Creemos que son tres las cuestiones fundamentales que marcaron el contexto de celebración del auto general de 1604: la *rutina* en la que había caído el tribunal de la Inquisición de Sevilla, los problemas económicos de la Corona española y las actuaciones de los judeoconversos portugueses para ser indultados.

Acerca del tribunal hispalense, afirma Álvaro Huerga (1988) que,

a juzgar por los papeles de la Inquisición, en Sevilla, se respiró aire de bienandanza en las últimas décadas del siglo XVI y primeras del XVII. Los asuntos –los ‘negocios’– de que se ocupa el férreo tribunal son de poca monta. Casi de mera rutina (p. 137).

⁴⁷⁸ Bernardino de Escalante fue sacerdote y militar, además de comisario de la Inquisición en Galicia y Sevilla. En 1604 era administrador del Hospital de San Hermenegildo (Sevilla), más conocido como Hospital del Cardenal u Hospital de los heridos, el principal centro quirúrgico de la ciudad en el siglo XVII. El edificio se encontraba donde actualmente se unen la calle Francisco Carrión Mejía y la plaza de San Leandro.

⁴⁷⁹ La carta está fechada este día, pero sabemos por el propio Escalante que empezó a redactarla el lunes 8, pues se refiere al día previsto para el auto general como «el domingo pasado de noviembre, que fue ayer» (Escalante, 1604a, f. 338r).

⁴⁸⁰ Existe uno en el Archivo Municipal de Sevilla (AMS), Papeles del Conde del Águila, letra A, tomo 4 en folio, nº 46, ff. 338r–369r (Escalante, 1604a). Hay otros cuatro ejemplares en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 56–4–1(1), ff. 1r–13r (Escalante, 1604b); MS 59–6–1(2) [sin foliar] (quizá sea copia del MS 56–4–1(1)) (Góngora, 1682); MS 59–1–3(15), ff. 63v–79v (Góngora, 1698a); y MS 60–1–5, ff. 78r–92v (copia de la copia MS 59–6–1(2)) (Ayora, 1779). Y el sexto está en la Biblioteca Británica (BL) (Londres, Reino Unido), Add MS 21447, ff. 99–132. Además, la carta está incluida íntegramente en *Discursos de Bernardino de Escalante al Rey y sus Ministros (1585–1605)* (1995, pp. 235–263), y con anterioridad había sido parcialmente publicada por Joaquín Guichot (1889, pp. 15–29).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

Y es que los grandes procesos contra los protestantes habían acabado a mediados del siglo XVI, el asunto de los alumbrados todavía no había estallado y, aunque los cristianos viejos estaban en el punto de mira del Santo Oficio por sus delitos de costumbres, éstas eran cuestiones menores que no solían acarrear investigaciones importantes y sonadas, ni penas graves.

El reinado de Felipe III ha pasado a los libros de Historia como una etapa de «crisis económica, corrupción política, pérdida de reputación e incapacidad de gobierno» (García García, 2004, p. 459). Los problemas económicos no comenzaron con su llegada al trono, sino que venían de los últimos años del reinado de Felipe II, una época marcada por cuestiones como la inflación y los gastos bélicos para el mantenimiento del imperio. Así, Felipe III había heredado un reino rico en recursos, cuya hacienda estaba debilitada y él era incapaz de resucitarla. Como afirma José Andrés-Gallego (1986), «el Estado, que tanto dinero atraía, era incapaz de revertirlo a la economía» (p. 154).

En cuanto a los cristianos nuevos portugueses, hasta la unión de Portugal y España en 1580 tenían prohibido abandonar su reino⁴⁸¹, pero aquella unión les dio la oportunidad de emigrar a otros lugares de la Península, entre los que destacan Madrid, Sevilla y poblaciones portuarias andaluzas (Vega García-Luengos, 1986, p. 37). Domínguez Ortiz (1955) apunta dos consecuencias evidentes que tuvo esta emigración hacia España: por un lado, supuso «el recrudescimiento de la actividad de la Inquisición española» y, por otro lado, los judeoconversos españoles, afanados por integrarse, vieron cómo el foco volvía a ponerse sobre ellos por culpa de aquellos nuevos vecinos (p. 83).

La siguiente conquista de los judeoconversos portugueses era conseguir un perdón general para los delitos de fe y que se les levantara la prohibición de ejercer ciertos cargos, oficios y honores, para lo que hacía falta obtener el favor del rey español y del Papa. Felipe II no había estado por la labor⁴⁸², pero sí su hijo Felipe III, al que ya hemos

⁴⁸¹ En 1497, todos los judíos de Portugal fueron obligados a convertirse al catolicismo, sin darles la oportunidad de elegir el exilio (como sí pasó en España), «para así evitar los perjuicios económicos y sociales» (Vega García-Luengos, 1986, p. 36).

⁴⁸² Nada más llegar el monarca español al trono de Portugal, los cristianos nuevos portugueses le presentaron un memorial en el que le pedían que se aboliesen las distinciones entre cristianos viejos y

dicho que no le iban demasiado bien las cuentas, cosa que los judeoconversos portugueses sabían y aprovecharon para negociar su apoyo a la causa. Caro Baroja (1970) define el tema del perdón como un «negocio escandaloso» al que «los corrompidos gobernantes del tiempo de Felipe III se prestaron⁴⁸³» (p. 48). La oferta consistía en el pago de las deudas pendientes de los reyes portugueses (que ya se le había ofrecido a Felipe II), más 675.000 cruzados y un préstamo sin intereses de 500.000 ducados (Azevedo, 1922, p. 155).

El Consejo de Portugal, los gobernadores y el clero de aquel lugar hicieron una contraoferta de 800.000 ducados⁴⁸⁴ para evitar el pacto. Pero el dinero acordado no llegaba⁴⁸⁵ y el Duque de Lerma⁴⁸⁶ retomó las negociaciones con los judeoconversos portugueses (p. 157), esta vez con mejor suerte. Así, ofrecieron a Felipe III alrededor de 1.800.000 ducados⁴⁸⁷ como indemnización por la pérdida de las confiscaciones inquisitoriales que dejarían de producirse⁴⁸⁸, además de la condonación de la deuda de 225.000 cruzados del reinado de Sebastián (p. 162) y de haber entregado dinero a ciertos personajes influyentes: 50.000 cruzados para el Duque de Lerma, 40.000 para

conversos, que se les reconociese el derecho a acceder a cargos y honras (como sí lo tenían los demás vasallos) y que la Santa Sede les concediera un perdón general por sus culpas, indulto que aducían que sería provechoso tanto para el Estado como para la religión al permitir los matrimonios mixtos. Pero Felipe II no atendió ninguna de estas reclamaciones (Azevedo, 1922, pp. 149–150). En 1594, volvieron a intentarlo, esta vez a cambio de dinero: la condonación de 225.000 cruzados que la Hacienda les adeudaba de un préstamo de 250.000 hecho al rey portugués Sebastián y 150.000 cruzados de los tiempos del rey Juan III, además del pago de 400.000 cruzados en dinero nuevo en concepto de compensación por la pérdida de las confiscaciones del Santo Oficio. Pero, igualmente, la oferta fue rechazada (pp. 153–154).

⁴⁸³ Modesto Lafuente (1855) apunta a los consejeros de Felipe III como los responsables (p. 297).

⁴⁸⁴ João Lúcio d'Azevedo (1922) da esa misma cifra pero en cruzados, no ducados (p. 156).

⁴⁸⁵ Cuenta Azevedo (1922) que los gobernadores portugueses se vieron en el aprieto de aceptar el trato, pues el Consejo de Castilla los presionó aduciendo la inminencia del acuerdo con los conversos lusos (p. 156). El pacto con los gobernadores no pudo seguir adelante al encontrarse en Portugal con el rechazo de las Cortes: el dinero prometido se obtendría subiendo los impuestos y esa materia era de obligada consulta previa con ellas, cosa que no se había hecho (p. 157).

⁴⁸⁶ Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, valido de Felipe III.

⁴⁸⁷ João Lúcio d'Azevedo (1922, p. 162), Michael Alpert (2001, p. 59) y Jesús Carrasco (2004, p. 173 y 2005, pp. 14–15) hablan de 1.700.000 cruzados.

⁴⁸⁸ Domínguez Ortiz (1955) se refiere a ello como «subsidio voluntario» (p. 84).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

Juan de Borja y Castro⁴⁸⁹, 30.000 para Pedro Álvarez Pereira y otros 30.000 para Fernando de Mattos (Lea, 1983c, p. 51). La noticia no sentó bien en Portugal y, en mayo de 1602, los arzobispos de Lisboa, Braga y Évora y el sacerdote luso Martín González de la Cámara acudieron a Valladolid para pedirle a Felipe III que cambiase de opinión, por los problemas que acarrearía el asunto⁴⁹⁰, a cambio de 1.000.000⁴⁹¹ (Cabrera de Córdoba, 1857, p. 141). El rey les aseguró que la solicitud que había hecho a Roma sólo se refería al perdón para los delitos de fe y no a la habilitación para cargos, oficios y honores, que, a decir de Domínguez Ortiz (1955), parece que era lo que más preocupaba al clero portugués (pp. 85–86). Así, pudo más el dinero que la defensa a ultranza de la fe, hasta el punto de que se interpretó⁴⁹² que los judaizantes habían «comprado capa para quales quier delitos futuros en este ass.^{to}⁴⁹³, y taçita liçen^a para cometellos⁴⁹⁴» (Anónimo, 1605, f. 87v).

Finalmente, el 23 de agosto de 1604, el papa Clemente VIII firmó en Roma el breve⁴⁹⁵ *Postulat a nobis*⁴⁹⁶ [anexo 77], un perdón general⁴⁹⁷ para los judeoconvertos portugueses que tuviesen pendientes delitos de fe cuyas sentencias no se hubiesen publicado aún. Las penas por sus delitos serían sólo espirituales (Lea, 1983c, p. 51), si se acogían a este perdón en el plazo de un año para quienes vivieran en Europa y dos para el resto (Clemente VIII, s. a., f. A2r). El texto no se publicó en Portugal hasta el 16

⁴⁸⁹ Mayordomo mayor de la reina Margarita de Austria-Estiria y miembro del Consejo de Estado y del Consejo de Portugal.

⁴⁹⁰ Cuenta Bernardino de Escalante (1604a): «yo vi en Valladolid al santo viejo Arzobispo de Lisboa informar con lagrimas de los inconvenientes de aquesta cautela, que asi la llamaba» (f. 349v).

⁴⁹¹ No sabemos si de ducados o de cruzados porque Cabrera de Córdoba (1857) no lo precisa.

⁴⁹² No nos consta la existencia de ninguna relación de sucesos publicada sobre este asunto, lo cual habría resultado interesante para nuestra investigación, pues nos habría permitido comprobar cómo el poder comunicó este asunto a la población.

⁴⁹³ ‘Asunto’.

⁴⁹⁴ ‘Tácita licencia para cometerlos’.

⁴⁹⁵ ‘Documento emitido por el Papa y redactado en forma menos solemne que las bulas’ (Real Academia Española, 2001a, pp. 354–355).

⁴⁹⁶ Existe un ejemplar impreso (no sabemos por quién ni cuándo) en el Archivo General de Simancas (AGS), SSP, leg. 2649, 1 (1) (Clemente VIII, s. a.). El texto también fue publicado en Franco, Fori y Dalmazo (1867, pp. 118–124).

⁴⁹⁷ Carrasco Vázquez (2004, pp. 173 y 219 y 2005, p. 14) dice que legalmente se trató de un indulto y no de un perdón general. Intuimos que se refiere a que lo conseguido por los judeoconvertos portugueses fue la suspensión de las condenas, pero no la absolución por los delitos de fe cometidos.

de enero de 1605 (Azevedo, 1922, p. 162), pero, mientras tanto, una real cédula prohibió la publicación y ejecución de sentencias de judeoconversos portugueses que estuviesen en tribunales inquisitoriales españoles y lusos (Lea, 1983c, p. 51).

El perdón de Clemente VIII llegó alrededor del 1 de octubre de 1604 a Valladolid (Lea, 1983c, p. 51), sede de la Corte en aquel momento, y tuvo importantes consecuencias para el tribunal de la Inquisición de Sevilla, como veremos a continuación.

7.2. DELITOS Y REOS

Por Boeglin (2003) sabemos que salieron 46 reos al auto de fe (p. 690). A pesar del breve absolutorio del papa Clemente VIII, cuenta el manuscrito sobre los Acevedo (Anónimo, XVII) que «salieron todos los portugueses que a la sazón estaban condenados y si no salieron todos los que estaban presos vecinos de la ciu.^a fue porque sus causas no estaban en estado para poder salir» (ff. 22r–22v).

Mientras que los inquisidores dijeron que «los relajados no dieron lugar a que se usase con ellos de misericordia» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁴⁹⁸ en Domínguez Ortiz, 2003b, p. 109), el jesuita Antonio de Solís (2010) afirmó que sus hermanos de religión consiguieron que «confesasen sus culpas y pidiesen misericordia dos mujeres convictas y confesas y por eso condenadas al brasero» (p. 111), aunque no precisa si eso sucedió en el quemadero o antes.

No sabemos las identidades de los 46 reos, sus delitos y condenas. De todos ellos, sólo conocemos parcialmente tres casos:

1) Fray Antonio Vélez de Guevara⁴⁹⁹:

–Datos personales: 32 años, natural de Huelva y vecino de Sevilla, sacerdote y predicador.

–Delito: bigamia. Fue denunciado por su suegra por haberse casado dos veces después de haber tomado los votos. Fue apresado por la Inquisición sin avisar antes al Consejo (como tendrían que haber hecho por ser religioso) porque

⁴⁹⁸ Desconocemos de qué documento está sacada esta frase, pues ni Domínguez Ortiz (2003b) ni otros que también la han utilizado (Eslava Galán, 1994, p. 44 y Maqueda Abreu, 1992a, p. 209) indican su procedencia.

⁴⁹⁹ Causa en AHN, Inquisición, legajo 2075, exp. 15, ff. 11r–12r (año 1604).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

temían que se fugase. Comenzó como predicador y carmelita en Barcelona, abandonó el convento por ciertas diferencias, se quitó el hábito, cambió su nombre por el de Marco Antonio Enríquez y se mudó a Madrid. Allí obtuvo el título de escribano real y se casó mintiendo sobre su estado. Se mudó a Valladolid con su esposa, a la que abandonó para marcharse a Sevilla, donde siguió ejerciendo de escribano real y se volvió a casar. Entonces se marchó a Roma para que lo absolvieran de su apostasía por haberse ido del convento, pero ocultó sus matrimonios.

–Condena: abjuración *de vehementi* vestido con su hábito de monje y con insignias de bígamo, 10 años de galeras, posteriormente reclusión en un monasterio, y prohibición perpetua para ejercer las órdenes y administrar sacramentos.

2) Rea 1:

–Datos personales: –.

–Delito: ¿judaizante?

–Condena: relajación en persona (agarrotada).

3) Rea 2:

–Datos personales: –.

–Delito: ¿judaizante?

–Condena: relajación en persona (agarrotada).

7.3. CELEBRACIÓN

En 1603, Fernando de Acevedo había sido nombrado inquisidor de Sevilla por su hermano, el inquisidor general Juan Bautista de Acevedo pero, «por no poder partir tan presto, hizo el oficio de Ynq.^{or} en Toledo» (Anónimo, XVII, f. 39r). Su llegada al tribunal hispalense en 1604 coincidió (o propició, no sabemos) dos cambios importantes: por un lado, se creó la cofradía de San Pedro Mártir⁵⁰⁰, la hermandad de

⁵⁰⁰ Aunque no hemos localizado ningún documento explícito sobre su creación, sí hemos dado con un texto de indulgencias «cõcedidas por los Summos Pontifices, a los Señores Inquilidores, Oficiales, y Miniſtros, del Sancto Officio de la Inquilicion, Cofrades de la Cofradia de S. Pedro Martir» (Iglesia Católica, 1604, p. 1), publicadas en Sevilla precisamente ese año de 1604 «por mandado de los Señores

los familiares del Santo Oficio⁵⁰¹; y, por otro lado, se celebró por primera vez la procesión de la Cruz verde⁵⁰². Parece que esto último sí puede debérsele directamente al inquisidor Fernando de Acevedo, pues el manuscrito sobre su familia dice que «ynstituio en la Ynq.^{on} de Sevilla que se llevase la Cruz, al Cahadalso, con solemne procesion las visperas de los autos publicos» (f. 39r).

• **Licencia**

Por aquel entonces, el tribunal de Sevilla tenía suficientes causas para hacer un auto de fe. Solicitó la correspondiente licencia a la Suprema, que el 5 de octubre contestó a los inquisidores dando permiso para celebrarlo cuando quisieran⁵⁰³ (Huerga, 1988, pp. 141–142).

Después de cinco años, el tribunal hispalense iba a volver a *tomar* la plaza de San Francisco, el mayor espacio simbólico de poder de la ciudad, para hacer de la transmisión del imaginario del *otro* un espectáculo multicódigo.

Iquifidores [sic] del Santo Oficio» (p. 4). De acuerdo con Moreno Martínez y Peña Díaz (2012), aquel año, la Suprema había mandado a los tribunales de distrito la fundación de esta cofradía: «la iniciativa oficial surgió en mayo de 1604 cuando una acordada de la Suprema ordenó la institución de cofradías bajo la invocación de San Pedro Mártir en los monasterios dominicos y con la participación de todos los ministros y oficiales de los distintos tribunales» (p. 111).

⁵⁰¹ La identificación de la cofradía con los familiares se debe a que éstos eran los miembros más numerosos, pero San Pedro Mártir era también para los ministros y los oficiales, como reflejan las indulgencias anteriormente mencionadas (Iglesia Católica, 1604) y las reglas que hemos encontrado de Madrid (Congregación de San Pedro Mártir de Madrid, 1685 e Ibarra, 1782) y Sevilla (Castroverde, 1637). En las reglas de Madrid de 1685 se dice concretamente: «ordenamos fean admitidos por Congregantes de esta Ilustre Hermandad todos los Calificadores, Confultores, Abogados de prefos, Comissarios, Notarios, y Familiares del Santo Oficio de la Inquificion (...), y las mugeres legitimas de los sufodichos (...), y las viudas» (Congregación de San Pedro Mártir de Madrid, 1685, f. B1r).

⁵⁰² Según entendemos en la carta de Escalante (1604a), por esta época ya se celebraba en Córdoba la procesión (f. 338v).

⁵⁰³ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (05/10/1604) (AHN, Inquisición, libro 585, f. 10v).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

• Pregón

El 20 de octubre por la mañana se pregonó en Sevilla la celebración del auto de fe general, previsto para el 7 de noviembre (Escalante, 1604a, f. 338r).

Aunque ninguno de los documentos consultados lo relata, suponemos que el pregón fue como los que conocemos de los siguientes autos generales del siglo XVII: una comitiva acompañada de músicos iría anunciando el próximo auto en los puntos más importantes del centro de la ciudad, despertando la curiosidad de los sevillanos sobre quiénes serían los herejes que se subirían al tablado, aquellos a quienes les tenían enseñado que tenían que repudiar y hasta odiar.

• Invitaciones

El tribunal de Sevilla visitó al arzobispo, el cardenal Fernando Niño de Guevara, quien llevaba 50 días fuera de la ciudad, «retirado en una viña» (f. 338r), para comunicarle el auto e invitarlo. El arzobispo «respondió, que si sus muchas ocupaciones no le divertían, se hallaría en el tablado; pero que pensaba se lo estorbaría» (f. 338r). Respuesta esperada, puesto que «se pensò que se eximia por presuncion del lugar, por que solo tiene el segundo del Tribunal, o asiento en el cadahalso sin estrado ni almohada, y el filosonomia de Inquisidor General⁵⁰⁴» (f. 338r). Y es que este tipo de enfrentamientos por cuestiones de precedencias protocolarias eran habituales (como vimos en el capítulo 3), aunque en el caso de Niño de Guevara nos sorprende su falta de colaboración con el tribunal sevillano, teniendo en cuenta que él había sido inquisidor general entre 1599 y 1600.

• Tablado

En cuanto al tablado, nada dice la carta de Escalante (1604a) sobre su autor, aunque suponemos que debió de diseñarlo el maestro mayor de Sevilla, pues parece que era la costumbre en la ciudad. En ese caso, el cadalso de 1604 debió de ser trazado por

⁵⁰⁴ Escalante (1604a) quiere decir que el arzobispo Niño de Guevara se daba aires de inquisidor general, entendemos que porque lo había sido hasta hacía cuatro años.

Juan de Oviedo y de la Bandera⁵⁰⁵. Lo que sí sabemos por Escalante (1604a) es que el tablado estaba en la fachada de las Casas Capitulares, en el corredor, y que se hizo «mui espacioso y capaz de tener mucha conveniencia los repartimientos (...), mui alto, y correspondiente al edificio del consistorio (...), mui magestuoso» (f. 338v). Parece que la decoración del cadalso llamaba la atención de los sevillanos, pues dice: «adornole con muchos doceles y con tan vistosas alfombras turcas, que a solo ver el ornato tales llegamos muchos» (f. 338v).

Estando ya pregonado el auto de fe para el 7 de noviembre, un grupo de portugueses acudió a ver al rey Felipe III, quien se encontraba en La Ventosilla⁵⁰⁶, para comunicarle que el tribunal hispalense iba a celebrar un auto con portugueses y que en cumplimiento del breve papal no debían ser castigados públicamente, por lo que debía ordenar al inquisidor general Juan Bautista de Acevedo que lo mandara suspender (Anónimo, XVII, ff. 19r–19v).

Esta parte de la historia es confusa, pues por Escalante (1604a) entendemos que el 31 de octubre el rey envió al inquisidor general la comunicación con la orden de suspensión (sin concretar los motivos) y que Juan Bautista de Acevedo no pudo escribir a Felipe III por ser festivos los dos días siguientes (f. 345v). Por otro lado, hemos hallado en la Biblioteca Británica un documento que no parece compatible con la versión de Escalante (1604a): se trata de una carta de Juan de Borja al Duque de Lerma, fechada el 30 de octubre, en la que le comunicaba que Jerónimo Castrín⁵⁰⁷ (quien parece que era un importante representante de judeoconversos portugueses) le había visitado muy dolido por haberse celebrado recientemente un auto de fe en Santiago de Compostela⁵⁰⁸ al que salieron dos portuguesas condenadas a relajación por judaizantes,

⁵⁰⁵ Juan de Oviedo y de la Bandera ocupó el cargo de maestro mayor de la ciudad entre 1601 y 1621. Además, era familiar del Santo Oficio desde 1595 (López Martínez, 1943, p. 13 y Cruz Isidoro, 1997a, p. 171). Para saber más sobre él, véase Cruz Isidoro, 1997a, pp. 169–193.

⁵⁰⁶ La Ventosilla era una finca del Duque de Lerma, situada en Gumiel de Mercado (Burgos). Por iniciativa del valido (Domínguez Ortiz, 2004, p. 168), Felipe III había trasladado la Corte a Valladolid en 1601 y estuvo allí hasta 1606.

⁵⁰⁷ Aunque la caligrafía no es muy clara, creemos que *Castrín* es el apellido del personaje, pero no hemos logrado identificar quién es.

⁵⁰⁸ Se trata de un auto celebrado el 18 de octubre de 1604, del que sólo hemos conseguido averiguar que se hizo en la plaza de la Quintana (O Lampán dos Xudeos, 2010, s. p.) y que a él salieron Luis López, reconciliado «con hábito y cárcel perpétua irremisible», y su esposa, Isabel de Acosta, relajada en efigie,

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

cuando deberían haber sido perdonadas en aplicación del breve de Clemente VIII, y le pedía que no sucediera lo mismo en Sevilla, donde había presos alrededor de 25 ó 30 judeoconversos portugueses y estaba previsto que salieran al próximo auto⁵⁰⁹ (Borja, 1604, f. 250r). Conocemos lo que pensaba el Duque de Lerma al respecto, pues en el ladillo de la carta aparece anotada, a modo de resumen, la respuesta que envió a Juan de Borja el 2 de noviembre: Lerma querría que no se hubiese celebrado el auto de Santiago para poderlo suspender y, por orden del rey, mandó que se suspendieran las causas pendientes de judeoconversos portugueses en cualquier tribunal «hasta que despues de publicado el breve en favor de los christianos nuevos de portugal se vea lo que conviene» (Lerma, 1604, ff. 250r–250v). También sabemos que Lerma escribió una carta dirigida a Sevilla para que se suspendiera el auto (f. 250v).

El manuscrito de los Acevedo (Anónimo, XVII) relata otra versión sobre cómo le llegó la comunicación al inquisidor general, distinta de la que vimos que daba Escalante (1604a), y compatible con nuestra carta de la Biblioteca Británica: el miércoles 3 de noviembre, Juan de Borja entregó a Juan Bautista de Acevedo una carta en la que el Duque de Lerma, de parte del rey, le ordenaba suspender el auto general de Sevilla. El inquisidor general contestó al emisario que al día siguiente se reuniría con la Suprema para consultarlo, a lo que Juan de Borja se opuso por lo apremiante del asunto, por lo que la reunión con el Consejo se celebró de urgencia aquel mismo día a las ocho de la tarde (Anónimo, XVII, f. 19v). La carta no decía la causa de aquella orden, así que la Suprema determinó que mandarían suspender el auto hasta que el inquisidor general pudiera entrevistarse con el rey y conocerla, pues «otras veces por influeencia del cielo,

ambos acusados de ser judaizantes (Efemérides de Galicia, 1908, s. p.). Desconocemos si ellos dos serían miembros de lo que Jaime Contreras (1982) llama «la conspiración de Verín», cuyos integrantes (no sabemos cuántos) fueron reconciliados en este auto (p. 381).

⁵⁰⁹ Nos planteamos cómo es posible que, a pesar del breve, se siguieran celebrando autos de fe con judeoconversos portugueses. Para estas fechas, los cristianos nuevos portugueses ya habían «adelantado una parte importante de la cantidad convenida» a cambio del perdón papal (Olmos García, 1970, p. 89). Pero cuenta el cronista Cabrera de Córdoba (1857) que el 30 de octubre pidieron cinco años para pagar el resto «y por esta causa dicen que está suspendida la ejecución del dicho breve» (p. 229). Quizá fuese esta falta de acuerdo en el pago lo que permitiese que la actividad de la Inquisición contra los judeoconversos portugueses siguiese adelante a pesar del perdón de Clemente VIII.

y venir el Rio de Sevilla grande, y no poderse pasar el Puente de Barcos, se havian suspendido otras veces otros autos⁵¹⁰» (ff. 19v–20r).

Aquella misma noche, a las once, Juan de Borja envió un mensajero a Sevilla con una carta para su tribunal con la decisión de la Suprema, «obligando a abrir las puertas de las ciudades que encontraba cerradas en su camino, para llegar a tiempo de presentarles a los inquisidores una real cédula prohibiendo la celebración del auto» (Lea, 1983c, p. 52). «Y voló tanto el correo con ayuda del Demonio que savado adelante, a las Diez de la noche, llego al Castillo de Triana» (Anónimo, XVII, f. 20r). Así, la comunicación de la suspensión «hasta nueva orden⁵¹¹» (Huerga, 1988, p. 142) llegó a la ciudad el 6 de noviembre, la víspera del auto general.

- **Vísperas del auto de fe**

Aquel día 6, por la tarde, se había realizado por primera vez la procesión de la Cruz verde, parece que por iniciativa de la recién creada cofradía de San Pedro Mártir⁵¹² (Escalante, 1604a, f. 338v). Los inquisidores de Sevilla, en una carta dirigida a la Suprema, explicaban el porqué de aquella procesión entonces: «por parecernos el acto de suyo tan devoto y en ocasión que se hallaban presentes muchos del reino de Inglaterra» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁵¹³ en Domínguez Ortiz, 2003b, p. 108),

⁵¹⁰ Así había sucedido, por ejemplo, en marzo de 1594, cuando estaba previsto celebrarse un auto general el día 13 y se aplazó hasta el 20 por la lluvia (Gálvez, XVIII, f. 122r). Lo mismo pasó en marzo de 1599, cuando hubo que retrasar el auto general del día 7 al 14 (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 107).

⁵¹¹ ¿Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (¿24/11/1604)? (AHN, Inquisición, libro 585, f. 16r).

⁵¹² Dice Lea (1983b) que la cofradía se implantó en la ciudad «sólo después de vencer considerable oposición» (p. 146). Él no concreta el asunto, pero, por las palabras de Guichot (1889) en su edición de la carta de Escalante (que no figuran en ninguno de los ejemplares que hemos consultado de la misiva), entendemos que el problema debía de venir de parte de otras cofradías: «institucion que, como negocio santo, no le faltaron contradicciones desde su origen, fundadas en que fué considerada como novedad por otras corporaciones religiosas análogas» (p. 16). El rechazo por parte de otras agrupaciones religiosas no nos sorprende, pues, por Ortiz de Zúñiga (1677), sabemos que ese mismo año 1604 los mercedarios descalzos querían fundar una casa propia en la ciudad y se encontraron con la oposición de otros conventos y parroquias, aunque finalmente consiguieron asentarse en el Colegio de San Laureano, que ya existía, «con que entrauan fin nombre de fundacion nueva» (p. 604).

⁵¹³ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (¿24/11/1604) (AHN, Inquisición, legajo 2954).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

de lo cual deducimos una clara intención propagandística y de hacer proselitismo, de exaltar la fe católica y *evangelizar a los herejes*.

Parece que la idea de celebrar la procesión de la Cruz verde, que ya se hacía en Córdoba (Escalante, 1604a, f. 338v), no fue acogida de buena gana por todos, a tenor de los enfrentamientos que relata Escalante (1604a), aduciendo novedad y falta de tiempo:

advirtiose que si esta fuera novedad, le fuera instituir una capellania, alzar una hermita, fundar una limosna, y en la materia de la religion hay como en las cosas del mundo generaciones y corrupciones (...); y el culto y adoracion de la Cruz siempre es pio, necesario, celebre misterio, y la brevedad del tiempo la havia de suplir la solitud del animo, y criar horas el cuidado, y calor del proposito (ff. 338v–339r).

Escalante (1604a) apunta al inquisidor Fernando de Acevedo como la persona que hizo posible la celebración de la procesión. Gracias a él «se congregaron mas de quatrocientos familiares y muchas religiones monacales, con cuyo concurso se cumplió mui a satisfacion del pueblo y reputacion de su oficio, y contentamiento de sus amigos» (f. 339r).

Pero, al igual que en los autos de fe, también en la procesión hubo enfrentamientos por precedencias. De nuevo, las luchas de poder entre las distintas autoridades se llevaron al terreno simbólico-propagandístico. Uno de los choques fue por quién debía portar el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, elemento que abría el cortejo: aquel honor se le había concedido al caballero Diego Tavera, a quien acompañarían tomando las borlas del estandarte Fernando de Portocarrero, señor de Benacazón y caballero de la Orden de Alcántara, y Martín Cerón, corregidor de Badajoz y caballero de la Orden de Santiago. Parece que propusieron al caballero Cristóbal de Moscoso y Córdoba para cerrar la procesión, pero aquella propuesta fue tomada por los cofrades de San Pedro Mártir como una intromisión y sus secretarios alegaron que los caballeros no tenían derecho alguno en aquel asunto. Éstos, ofendidos, contestaron «que ellos no venian alli por oficio sino por confraternidad, y que en esta contemplacion debian ellos atrasarse, por que ninguna congregacion ó colegio llama à los cavalleros, que no los anteponga» (Escalante, 1604a, ff. 339v–340r). El inquisidor Fernando de Acevedo intentó mediar, pero al final los caballeros se negaron a participar en la procesión y el elegido definitivo para portar el estandarte fue el capitán Lobo,

administrador de la sal y familiar del Santo Oficio (y suponemos que también miembro de la cofradía de San Pedro Mártir). También participaron en la procesión el asistente de Sevilla, Bernardino González Delgadillo de Avellaneda, y el secretario de la Inquisición Hernando Servicial de Villavicencio, y entre ellos el propio autor de la carta, Bernardino de Escalante, en calidad de hermano mayor de la cofradía de San Pedro Mártir⁵¹⁴ (f. 340r).

Tampoco los frailes pusieron las cosas fáciles para la procesión. Escalante (1604a) en su carta su actitud pues, para él, ellos, «que tenían mas obligaciones à favorecer, acompañar y guardar, velar la S.^{ta} Cruz, alborotaron el orden» (f. 340r). Los dominicos querían cerrar la procesión, en vez de que lo hicieran los familiares, alegando que fueron «los primeros ynquisidores de España» (ff. 340r–340v), y los familiares les respondieron que eran ellos «los dueños desta Hermandad» (f. 340v). Así, los dominicos se negaron a participar, e igual pasó con los agustinos. No ocurrió lo mismo con los jesuitas, quienes, según Escalante (1604a), tenían derecho a rehusar la invitación a la procesión por «el especial indulto que tienen de no dever asistir a ninguna» (f. 340v). Sobre su participación, cuenta el padre jesuita Antonio de Solís (2010) que

los Inquisidores hicieron apretadas diligencias para que la Compañía acompañase la procesión la tarde antes para llevar la Cruz al cadalso: cedimos a los justos ruegos y el Tribunal agradecido encargó llevase la Cruz al Padre Pedro de Vargas, el más antiguo de los Calificadores. Fue de mucho lustre este encargo⁵¹⁵ (pp. 110–111).

Debido a los conflictos generados por los dominicos, Escalante (1604a) opinaba que el tribunal de Sevilla debía quitarles el púlpito que tenían asignado en el tablado del auto, «que estaba encomendado al maestro Cuello» (f. 341r), y que tampoco se le diera a los jesuitas ni a otros religiosos «por evitar la nota de division y parcialidad», sino que se le ofreciera al canónigo magistral. Pero el tribunal «no ha inovado, por que con su prudencia quiere atajar y prevenir las opiniones» (f. 341r).

Finalmente, la procesión de la Cruz verde se celebró el día 6 de noviembre con gran regocijo de quienes la contemplaron, a decir de Escalante (1604a), pues el pueblo

⁵¹⁴ Escalante había sido uno de los fundadores de la cofradía (Casado Soto, 1995, p. 53).

⁵¹⁵ Antonio de Solís (2010) no menciona la suspensión del auto general, por lo que no sabemos si la procesión de la Cruz verde de la que habla es la que se celebró para el auto del día 7 o si es que hubo una segunda procesión para el auto del 30.

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

entendía que «la grandeza de la vispera» estaría a la altura del desarrollo del auto (f. 341r). «Y cierto el concurso desta ciudad, y la presencia de muchos señores que al auto havian venido aprometia grande» (ff. 341r–341v).

El tribunal se retiró al anochecer para ultimar los preparativos del auto y envió confesores a las cárceles del castillo para que auxiliaran a los reos condenados a relajación (f. 341v).

Todo estaba listo para que se celebrase el auto general al día siguiente: el tablado construido en la plaza de San Francisco, la Cruz verde allí depositada con «doce religiosos velandola» (Anónimo, XVII, f. 20r), los relajados acompañados en sus celdas por confesores y la ciudad expectante y «llena de forasteros que deseaban presenciar el espectáculo⁵¹⁶» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 108), «en número superior a las posibilidades de alojamiento de la ciudad» (Lea, 1983c, pp. 51–52). Tanto interés debió de despertar el auto general entre la población, que el sábado a las once de la noche «estaba todo el arenal de Sevilla, y Triana, y el Castillo lleno de gente (...), y todos esperando a la mañana, para ver salir los presos al auto» (Anónimo, XVII, f. 20r).

Como ya adelantamos, la noche del sábado llegó a Sevilla, procedente de Valladolid, un mensajero para anunciar que el auto debía suspenderse en aplicación del breve papal de reconciliación de los judeoconversos portugueses. El mensajero entró en el castillo hacia las once de la noche y preguntó por los inquisidores. Fue conducido ante el único que se encontraba allí despierto a aquellas horas, Fernando de Acevedo, que estaba a punto de acostarse (Escalante, 1604a, f. 341v), pues Juan Llanos de Valdés, el inquisidor más antiguo, ya estaba durmiendo y Juan Zapata Osorio no vivía en la sede del tribunal (f. 342v). En aquel momento, también se hallaba en el castillo el propio Bernardino de Escalante, quien había estado cenando con Acevedo y se acababa de retirar a dormir⁵¹⁷ (f. 341v).

⁵¹⁶ José Fernández López (2002) parece desconocer que el auto se iba a celebrar originariamente el día 7 cuando interpreta la cantidad de forasteros que había ese día en Sevilla como que habían ido a la ciudad con casi un mes de antelación: «el día 7 de noviembre, veintitrés días antes de su celebración, la ciudad estaba repleta de forasteros deseosos de contemplarlo» (p. 22).

⁵¹⁷ No sabemos si vivía en el castillo (fue comisario del tribunal de Sevilla, aunque desconocemos si lo era en 1604), pero suponemos que sólo se quedó a pasar la noche, pues dice: «esta noche me quise quedar con él [el inquisidor Acevedo]; cenamos y nos repartimos para dormir, previniendo el enbarazo de la mañana» (Escalante, 1604a, f. 341v).

El mensajero llevaba un parte fechado el 4 de noviembre a las 12 de la noche, que decía:

vá despachado por mandado del Ynquisidor General á los Ynquisidores de Sevilla, ó à qualquiera dellos para que estando en sus casas, en sus camas, en su Consejo, ó en el tablado haciendo el Auto de la Fé, pueda entrar y entre, subir y suba, pedir y pida certificacion deste despacho (ff. 341v–342r).

Escalante (1604a) insinúa que el inquisidor Acevedo sospechaba algo: «mensajero tan prevenido, diligencia tan veloz, cuidado extraordinario señalaron novedad» (f. 342r). Por ello, Acevedo quiso saber quién lo había despachado, cuándo había salido de Valladolid y cuándo había entrado en Sevilla: lo había despachado el Correo mayor y las cartas las llevaron unos caballeros desconocidos para el mensajero, había partido de Valladolid en el día y hora que constaban en el documento entregado y había llegado a Sevilla hacía una hora. Esto extrañó al inquisidor, quien le preguntó si había ido directo al castillo, cosa que el mensajero afirmó «con turbacion» (f. 342r). Y es que, como veremos después, la noticia de la suspensión del auto llegó antes a otro lugar de la ciudad que al castillo de la Inquisición.

Fernando de Acevedo quiso leer el despacho en consejo con sus compañeros y el secretario Hernando Servicial de Villavicencio. Una vez reunidos los tres inquisidores, votaron⁵¹⁸: Fernando de Acevedo estaba a favor de continuar con la celebración del auto, pues entendía que la suspensión «causaria grande desautoridad, y menos precio a la Ynq.^{on}» y que seguir adelante no iba contra la carta recibida (Anónimo, XVII, f. 20v). Los otros dos inquisidores, más antiguos que Acevedo, sabían que, en caso de conflicto, quizá no encontrasen apoyo en la Suprema, como ya había sucedido en 1598 con motivo del grave enfrentamiento entre el tribunal de la Inquisición hispalense y la Real Audiencia por cuestiones de protocolo durante las honras fúnebres de Felipe II celebradas en Sevilla⁵¹⁹ (del que ya tratamos en el capítulo 3). Por tanto, decidieron

⁵¹⁸ Este asunto de las votaciones no lo narra Escalante (1604a), él continúa el relato a partir de la decisión tomada por los inquisidores.

⁵¹⁹ Como recuerda el propio autor del manuscrito sobre los Acevedo (Anónimo, XVII), en aquella ocasión el rey llamó a un inquisidor de Sevilla a Madrid y la Suprema no salió en su defensa (f. 20v). Para Domínguez Ortiz (2010), ésta fue «la primera señal del declive de la Inquisición» (p. 99).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

acatar la orden de la Suprema⁵²⁰. Para ello, era necesario pregonar la suspensión del auto, que los confesores abandonasen las celdas de los relajados y avisar a los Cabildos secular y eclesiástico, la Audiencia y al arzobispo de Sevilla, invitados todos al auto (Escalante, 1604a, f. 342v).

Así, el domingo 7, día previsto para la celebración del auto general, se hizo un segundo pregón para anunciar la suspensión «por justos respectos» (Anónimo, XVII, f. 21r). Si hacemos caso al autor del manuscrito sobre los Acevedo (Anónimo, XVII), aquella noticia afectó a los sevillanos:

comenzo un sentimiento grande en todos una tristeza interior como si cada uno fuera el agraviado que tal fuerza tiene la causa de Dios que a todos toca su defensa; conociose en este sentimiento y suceso el amor y respeto junto con temor que a la Ynquisicion se tiene (f. 21r).

El 24 de noviembre, los inquisidores escribieron una carta al Consejo de la Suprema en la que expresaban la sorpresa que produjo en la ciudad la suspensión del auto: «el pueblo no se persuadía que assí fuesse por ser caso no sucedido, como se fue con el día verificando fue creciendo el desconsuelo, la suspenssion y novedad en la gente» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁵²¹ en Boeglin, 2003, p. 127). Para Escalante (1604a), el miedo de los sevillanos no era tanto la suspensión como la anulación del auto: «esto es nuevo y espanta: esto es maldad, y atemoriza: esto es fuera de uso, y de razon: fuera de esperanza, y es increíble» (f. 366v).

Fueron varias las hipótesis de los sevillanos sobre las causas de la suspensión: desde motivos astrológicos (la aparición de una estrella en la casa de Júpiter, regente de la religión⁵²²) hasta el tratado de paz con Inglaterra⁵²³, pasando por la salvación de algún reo en concreto (ff. 344r–345v). Incluso se pensó que se debía a un enfrentamiento entre

⁵²⁰ Escalante (1604a) señala el interés personal del inquisidor Fernando de Acevedo en no molestar al Rey y conservar «la gracia de su hermano con el Principe, q.^e tan altos puestos ha colocado en su familia» (f. 347r).

⁵²¹ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (24/11/1604) (AHN, Inquisición, legajo 2954).

⁵²² El texto conservado en la BAS (Anónimo, 1605) profundiza en este asunto conectando cuestiones astrológicas y astronómicas con pérdidas de guerras y el destino del rey (ff. 85v–86v).

⁵²³ Se trata de la paz firmada con Inglaterra en 1604 de la que ya hablamos en el capítulo 3.

el tribunal y el Arzobispo, «ó por injuria del agua, ó por que se huvieran muerto quella noche todos los ynquisidores» (ff. 366r–366v).

Boeglin (2006) cuenta que la suspensión del auto llevó a algunos sevillanos a creer que aquello significaba la abolición de la Inquisición, pero entonces las miradas se dirigieron hacia los conversos, pues

muy pronto el general regocijo en el barrio de los portugueses⁵²⁴ asentados en Sevilla, así como las actuaciones de un tal Hector Antúnez, rico mercader portugués de Sevilla, quien entregó veinte ducados al correo por haber llegado antes de las doce, despertaron las sospechas (pp. 29–30).

Escalante (1604a), quien eleva el pago a 50 ducados, va más allá y afirma que el mensajero de Valladolid fue primero a casa de Antúnez, de ahí el retraso en la llegada al castillo de Triana y el titubeo cuando el inquisidor Acevedo le preguntó si había ido directo a la sede del tribunal (f. 348r).

Otro motivo que hizo pensar a los sevillanos que los judeoconversos portugueses andaban detrás de la suspensión fue que la noche de la víspera del auto, los que vivían en la calle Sierpes dejaron las puertas de sus casas abiertas, cosa que, por seguridad, nunca hacían caída la tarde. Aquella noche, el gesto extrañó, y más aún teniendo en cuenta la cantidad de gente que andaba por las calles, pues ya comentamos que a la ciudad habían llegado muchos forasteros para presenciar el auto y no tenían dónde hospedarse (f. 348v).

Incluso días antes de que todo esto sucediese, cuando se acababa de pregonar la celebración del auto, los portugueses de Cádiz se jactaron ante la noticia, pues «ya no havian de salir portugueses en el Auto, como asegurandose que havian redimido la pena de su culpa» (f. 347v).

⁵²⁴ Entendemos que Boeglin (2006) se refiere a Portugalete, un barrio situado en Triana, al final de la calle Castilla, próximo a la Alcantarilla de los Ciegos (Antequera Luengo, 2009, p. 3). No debe confundirse con el *barrio de Portugalete*, junto al convento de San Clemente, que aparece en el plano de Sevilla mandado levantar por el asistente Pablo de Olavide (Coelho, 1771).

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

Igualmente, hubo conocimiento de pagos efectuados por portugueses en Sevilla⁵²⁵ y en Lisboa⁵²⁶ para comprar el perdón de sus delitos de fe (ff. 349r–349v).

La carta de Escalante (1604a) llega hasta el 10 de noviembre. Sobre la suspensión sólo añade que había quien propugnaba que se derribase el tablado, a lo cual él se oponía alabando el escenario con expresiones como «yo os saludo, tablas santas, y pido á Dios os conserve, por que de vosotras depende no nos anegemos en esta confusion de los hereges» (f. 367v). Y además, estaba a favor de que se celebrase el auto general cuanto antes:

ha sido grande la quiebra y el pasmo que esta suspension ha puesto, y causado en los animos piadosos, y la sospecha que contra nosotros puede haver dado, que no hallo por otro camino se pueda recompensar, y instaurar que con acelerar la celebridad deste Auto (f. 368r).

Parece que las sospechas de los sevillanos sobre que detrás de la suspensión estaban los judeoconversos portugueses eran compartidas por el tribunal de Sevilla y el inquisidor general. No sabemos exactamente cuándo, pero estando ya Felipe III en Valladolid, el inquisidor general Juan Bautista de Acevedo solicitó al rey una audiencia para que le explicase los motivos de la orden de suspensión del auto general sevillano. Felipe III le dijo que la causa había sido el breve del papa Clemente VIII por el que los judeoconversos portugueses debían ser absueltos por sus delitos de fe pendientes (Anónimo, XVII, f. 21v). El inquisidor general persuadió al rey apelando a su cristianismo y a la defensa que sus antecesores habían hecho de la religión para que él «fuese servido de resolver una de dos; o que el auto se celebrase como estaba acordado o que se habriese la Puerta a que no hubiese Ynq.^{on}» (f. 22r), a lo que Felipe III le contestó: «nunca Dios tal permita que en tiempo q.^e yo Reyno pierdan estos Tribunales un punto de lo que es razon tengan y así os juntareis con mi confesor y ordenareis que se celebre el auto como os pareciese» (f. 22r).

⁵²⁵ El tesorero general de las alcabalas de Sevilla, Juan de Boes, contó al tesorero de la Casa de la Contratación, Melchor Maldonado, que los portugueses de la Aduana y del Almojarifazgo habían pagado 50.000 maravedís (Escalante, 1604a, p. 349r).

⁵²⁶ El veinticuatro Alonso Martínez de Herrera escribió a Sevilla desde Lisboa informando de que los portugueses habían pagado 800.000 ducados el mismo día que estaba previsto el auto general de Sevilla (Escalante, 1604a, p. 349v).

Así, el inquisidor general «restauro todo el mal estado en que se bio la Ynq.^{on}»: llegó nuevamente un mensajero a Sevilla, esta vez para comunicar que el auto general debía celebrarse (f. 22r).

- **Auto de fe**

La Suprema volvió a autorizar el auto⁵²⁷, y el día elegido fue el 30 de noviembre, día de San Andrés, una fecha que se repite mucho en el siglo XVII⁵²⁸, tanto en los autos particulares como en los generales, pero nunca, que sepamos, en los siglos anteriores. Según Anónimo (XVII), el auto de 1604 se celebró «con grandisima autoridad y regozijo de toda Sevilla y su comarca que se alegro y consolo al doble del desconsuelo que havian recibido del lanze pasado» (f. 22v).

Desconocemos cuánto costó, pero Pilar García de Yébenes Prous (1990) afirma que ese año el tribunal de Sevilla gastó en autos de fe 214.872 maravedíes (p. 1.303). El único que nos consta que se celebró entonces fue este auto general, por lo que ése podría ser su coste, aunque no podemos afirmarlo con rotundidad, pues podría haberse celebrado en 1604 algún auto particular que nosotros desconozcamos. En cualquier caso, esos casi 215.000 maravedíes nos parecen un coste probable para el auto general de 1604 pues, cuatro años antes, en 1600, el tribunal de Sevilla había comunicado a la Suprema que la celebración de un auto en la ciudad costaba más de 300 ducados⁵²⁹ (Kamen, 2004, p. 205) (más de 112.500 maravedíes⁵³⁰), y sabemos que los gastos fueron aumentando con el paso de los años, como comprobaremos cuando hablemos de los otros tres autos generales del siglo XVII.

⁵²⁷ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (¿?/11/1604) (AHN, Inquisición, libro 585, f. 20r).

⁵²⁸ Hemos contado hasta 13 autos del XVII celebrados en Sevilla el 30 de noviembre: 1604 (auto general en la plaza de San Francisco), 1606 (auto particular en la iglesia de Santa Ana), 1608 (auto particular en la iglesia de Santa Ana), 1609 (auto particular en la iglesia de Santa Ana), 1624 (auto general en la plaza de San Francisco), 1630 (auto particular, desconocemos el lugar de celebración), 1653 (auto particular en la iglesia de Santa Ana), 1660 (auto particular en el convento de San Pablo), 1661 (auto particular en el convento de San Pablo), 1666 (auto particular en la iglesia de Santa Ana), 1673 (auto particular en el convento de San Pablo), 1678 (auto particular en el convento de San Pablo) y 1693 (auto particular en el convento de San Francisco).

⁵²⁹ AHN, Inquisición, legajo 4696, exp. 2.

⁵³⁰ Un ducado equivalía a 375 maravedíes.

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

No estamos seguros de si hubo que construir un nuevo tablado o si se mantuvo el edificado para el día 7: según Huerga (1988), el cadalso se desmontó (p. 142), pero ésta la única referencia que hemos encontrado.

Suponemos que el día del auto de fe, el recorrido que siguieron la procesión de los reos y la de las autoridades desde el castillo de Triana hasta el tablado en la plaza de San Francisco sería el mismo previsto para el día 7, atravesando el Arenal (Escalante, 1604a, f. 338r). Entendemos que las procesiones entrarían a la ciudad por la Puerta del Arenal⁵³¹ y llegarían a la plaza a través de las calles de la Mar⁵³² y Génova⁵³³ (como veremos en los autos generales de 1648 y 1660), los lugares habituales en torno a los cuales se articulaba la vida en Sevilla y se encontraban los centros de poder.

CONCLUSIONES

Al desconocer quiénes fueron los 46 reos que salieron al auto general de 1604, no sabemos qué ejemplos seleccionó el tribunal de Sevilla del imaginario del *otro* para adoctrinar a los sevillanos acerca de las distintas formas que tomaba la herejía.

Tampoco contamos con documentos que nos sirvan para conocer cómo se explicaron oficialmente asuntos tan delicados como el perdón del Papa a los judeoconversos portugueses y la suspensión del auto, cuestiones ambas que pusieron a la Inquisición y su labor en una tesitura complicada, pues imaginamos que no sería fácil que los súbditos-fieles comprendiesen que aquellos a los que se les tenía enseñado que había que rechazar, delatar y condenar compraban el perdón de sus herejías y tenían poder suficiente como para desautorizar al tribunal y paralizar un auto de fe en el último momento.

Ante la ausencia de una relación que nos relate cómo fue la celebración, con los pocos datos que contamos, sólo podemos aventurarnos a considerar el auto general del 30 de noviembre de 1604 como el punto de inflexión entre los del siglo XVI, que eran poco menos que un evento *cotidiano*, y los autos generales del XVII, entonces ya una *rara avis*. Quizá fue uno más, *de continuación* respecto a los anteriores celebrados en la

⁵³¹ Estaba al final de la actual calle García de Vinuesa, a la altura de la confluencia con la calle Castelar.

⁵³² Calle García de Vinuesa.

⁵³³ Avenida de la Constitución.

7. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1604

década de 1590, que sólo destacó por la innovación de la procesión de la Cruz verde y, sobre todo, por el cambio de la fecha original por la suspensión a causa del perdón papal para los judeoconversos portugueses.

8. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 30 DE NOVIEMBRE DE 1624

INTRODUCCIÓN

El sábado 30 de noviembre de 1624, día de San Andrés, se celebró en la plaza de San Francisco de Sevilla el segundo auto general del siglo XVII, exactamente veinte años después del anterior, y a él salieron 50 reos, a razón de 44 personas y 6 efigies.

De este auto de fe se conservan varias relaciones diferentes, tanto impresas como manuscritas.

La primera que encontramos, *Relacion de las prevenciones y forma como se celebrou el avto pvblico de la Fè, en la plaça de señor san Francisco desta Ciudad de Sevilla, por el Santo Officio de la Inquificion della, Sabado dia del Apostol San Andres 30. de Noviembre deste año 1624 (...)*, fue escrita por Julián García de Molina (1624a), secretario del secreto del tribunal de Sevilla, e impresa por Juan de Cabrera⁵³⁴. En este texto, que sólo ocupa un pliego, su autor se dedica más a contar cómo fueron los preparativos del auto que el propio auto en sí, pues ni siquiera expone la relación de los reos y sólo da el nombre de uno de ellos, el del médico judaizante Antonio de Fonseca. Cabrera reeditó esta relación (García de Molina, 1624b)⁵³⁵, que no difiere en nada de la original, y, si hacemos caso al pie de imprenta, lo hizo el mismo año de 1624, lo cual nos hace pensar que la relación pudo ser un éxito de ventas entre los sevillanos.

En Madrid, ya en 1625, Diego Flamenco⁵³⁶ y Bernardino de Guzmán⁵³⁷ imprimieron sendas copias de la primera relación de García de Molina. Sólo hemos tenido acceso a la de Flamenco (García de Molina, 1625), que es una copia casi exacta de la edición original de Cabrera: hay pocas diferencias, todas achacables a erratas, con

⁵³⁴ Hemos consultado un ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, ff. 214r–215v, aunque hay copias en diferentes archivos y bibliotecas: por ejemplo, en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), 9/3705(36); o la biblioteca de la Universidad de Harvard (Cambridge, Massachusetts, EEUU), 005806098.

⁵³⁵ De esta segunda edición sólo hemos encontrado un ejemplar, que está en la Biblioteca Pública del Estado Can Sales (Palma de Mallorca), IB–BPM, Ms. 1327(1), ff. 7r–8v.

⁵³⁶ Hay una copia, por ejemplo, en la biblioteca de la Universidad de Notre Dame (Notre Dame, Indiana, EEUU), 001587983. La relación está transcrita en Bolaños Donoso (1981, pp. 1.215–1.223 y 1991, pp. 45–47).

⁵³⁷ Hay ejemplares, por ejemplo, en la Biblioteca Nacional de Francia (BNF), FRBNF33578333; y la biblioteca de la Universidad de Pensilvania (Filadelfia, Pensilvania, EEUU), DDc.5.11 call number.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

la única excepción de que en la edición madrileña se omite el nombre del reo que sí se daba en la sevillana.

Ese mismo año, Manuel de Payva imprimió en Montilla la relación más completa de las que hemos encontrado en lo que se refiere a la información sobre la organización del auto, *Tratado y relacion del avto de fee, qve se hizo en la civdad de Sevilla, el dia de San Andres, Sabado 30. de Noviembre, por mandado del Santo Officio de la Inquificion de la mifma Ciudad*: se trata del texto escrito por Alonso Ginete (1625), familiar y notario, dedicado a otro familiar de la Inquisición, Miguel Álvarez Salvador, regidor perpetuo de Alcalá de Guadaíra. Al parecer, sólo se conservan dos copias originales⁵³⁸. Tras una extensa dedicatoria en la que Ginete loa los nobles antepasados de Álvarez y una primera parte en la que resume los comienzos del Santo Oficio en España y elogia a quienes han reinado desde que se instituyó el Tribunal de la Fe, por fin comienza a hablar del auto general del 30 de noviembre. Igual que hizo García de Molina (1624a y 1624b), Ginete (1625) expone los preparativos, aunque se remonta más atrás y recuerda el edicto de gracia contra los alumbrados publicado el 9 de mayo de 1623, del que hablaremos cuando tratemos el contexto de la celebración del auto. En cuanto a los reos, no da 50 nombres sino 47, pero de buena parte de ellos desconocemos sus datos personales y sus condenas.

Un manuscrito de la Biblioteca Colombina (BCCS) (Anónimo, 1678)⁵³⁹ incluye un breve relato del auto de fe. En comparación con los documentos anteriores, éste comenta muy por encima los preparativos del auto de fe y se centra casi en exclusiva en las causas de los alumbrados, los únicos reos a los que nombra (con la excepción del judaizante Felipe Godínez), pero omite las condenas.

El dominico sevillano fray José González de Muñana⁵⁴⁰, más conocido como fray José Muñana, escribió una relación del auto de fe que forma parte de un volumen de

⁵³⁸ La que hemos consultado, en la biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria, Papeles varios 76 (1), y otra en la biblioteca de la Real Academia Española (RAE), K 4-24 Hol. A-1-VII-100. Huerga (1988) decía que el ejemplar de la RAE, donado por Adolfo de Castro, quizá fuese único (p. 298), pero no es así, pues hemos localizado la copia de Vitoria. Además de estos impresos, la relación fue incluida en el libro *Carne ultrajada y quemada*, editado por José Nakens (1912, pp. 7-50).

⁵³⁹ BCCS, MS 59-5-26(10), ff. 200r-207v y 218r-221r; antiguamente, Papeles varios tomo 29 y luego MS 63-8-29.

⁵⁴⁰ Fray José González de Muñana (O. P.) (Sevilla, 1669 - 1721).

efemérides conservado en el Archivo Municipal de Sevilla (AMS)⁵⁴¹. Su texto no es coetáneo al auto, pues el dominico nació en 1669 (Matute y Gaviria, 1886a, p. 71), y probablemente no sea tampoco original, pues sospechamos que es una copia de la relación de Anónimo (1678), aunque en ningún libro consultado hemos leído que el documento de Muñana sea una copia en vez de un texto original⁵⁴².

Joaquín Guichot, en el primer volumen de su *Historia de la ciudad de Sevilla. Segunda parte. Documentos, memorias, noticias* (1889), incluye también una relación. Aunque Guichot (1889) no indica la procedencia del documento, todos los textos que aparecen en ese tomo se conservan en el Archivo Municipal de Sevilla (AMS) o en la Biblioteca Colombina (BCCS), como consta en la portada del volumen. Gracias a unos cuantos datos⁵⁴³, concluimos que se trata de la edición de la relación de Anónimo (1678) o de la de fray José Muñana.

José María Montero de Espinosa (1820) incluye en su *Relación histórica de la judería de Sevilla* una narración del auto de fe, aparentemente sacada de un manuscrito conservado «en el archivo de un convento de Religiosos de esta Ciudad» (p. 44) del que no da más datos. Aunque esta relación trata también de los penitenciados, se refiere escuetamente a sus causas y sólo constan los nombres de 45.

Entre todas estas relaciones consultadas, hemos conseguido recopilar los nombres de 50 reos, pero siete entran en conflicto con la información que nos proporciona el documento sobre los condenados que, con diferencia, es el más completo que hemos hallado y, a su vez, el que, probablemente, tiene un origen más incierto: se trata de la relación manuscrita, conservada en la Biblioteca Británica (BL) (Anónimo, 1624a)⁵⁴⁴, de la que se desconoce la fecha y el autor, pues estos datos no constan en ninguna parte y tampoco es un texto que hayamos visto citado con anterioridad a nuestro trabajo. Por su título, *Memoria y relacion de las personas culpas sentencias que vbo en el auto pu^{co} de fee que se selebro en esta ciu^d de sui^a passado 30 dias del mes de nobiembre deste*

⁵⁴¹ AMS, Papeles del Conde del Águila, letra E, tomo 20 en folio, cuaderno 2º.

⁵⁴² Morales Padrón (1981) sí reconoce que el libro de efemérides de Muñana parece copia de este volumen de la BCCS o de otro parecido (p. 17).

⁵⁴³ La edad del reo Felipe Godínez, 36 años, su lugar de nacimiento, Moguer (Huelva), y el final del documento con la frase «dicen que el Padre Mendez era tío del licenciado Godínez». Por Bolaños Donoso (1981, p. 161) y Vega García-Luengos (1986, pp. 26 y 35) sabemos que estos datos aparecen en la relación de Muñana.

⁵⁴⁴ BL, Add MS 20915, ff. 49r–63v.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

año 1624, deducimos que el documento original (que no sabemos si será éste, pues podría tratarse de una transcripción) fue redactado en Sevilla el mismo año 1624. Es la única relación del auto que expone los nombres de 50 herejes con sus correspondientes datos personales y condenas, aunque siete de ellos no constan en ninguna de las otras memorias vistas hasta ahora. A pesar de ello y de desconocer quién y cuándo redactó el texto, esta relación es la que nos merece más credibilidad por la profusión de datos. Por ello, cuando más adelante tratemos de los reos, lo haremos basándonos en el listado proporcionado por esta relación, aunque en una nota a pie de página expondremos los siete nombres que *nos sobran* procedentes del resto de textos.

En la Biblioteca Capítular y Colombina de Sevilla (BCCS)⁵⁴⁵, hemos consultado una relación, igualmente manuscrita y anónima, que apoya la información del texto hallado en Londres. Se trata de *Relacion de las personas que salieron a el avto pu^{co} de la fe que se çelebro p el santo ofiçio de la ynquisiçion de seuilla en la plaça de san fran^{co} el dia de gloriosso apostol san andres deste Año de 1624 años* (Anónimo, 1624b). La BCCS data el documento en el siglo XVII por la caligrafía, y su título indica que fue redactado en 1624, pues se refiere al año de celebración del auto como «deste año de 1624» (f. 200r). Podría no ser el original y tratarse de una copia posterior pero, en cualquier caso, sí podemos afirmar que hubo una relación manuscrita coetánea al auto de fe, diferente a todas las demás encontradas. En cuanto a la información que aporta sobre los reos, todos los nombres que da (que no son los 50 sino 29) coinciden con los de la relación de la Biblioteca Británica (1624a), incluyendo aquellos que no hallábamos en otros documentos, aunque omite la información detallada de 21 judaizantes de los que sólo dice su número, callando sus nombres, y sobre sus condenas habla de manera general, sin precisar quién fue condenado a qué.

La BCCS cuenta con (al menos)⁵⁴⁶ una copia de esta relación, realizada en el siglo XVIII. Aunque el texto es anónimo, lo asume como propio Manuel de Ayora⁵⁴⁷, quien

⁵⁴⁵ BCCS, MS 59–5–26(10), ff. 200r–207v y 218r–221r. Anteriormente fue BCCS, Papeles varios, tomo 29 (que no 69, como dice Vega García-Luengos, 1986, p. 25) y BCCS, MS 63–8–29. Sospechamos que tuvo una tercera signatura, anterior a éstas: cajón 94, número 20, papeles varios. Existe un error de paginación en el documento por el que los folios 208r–211r aparecen como 218r–221r.

⁵⁴⁶ BCCS, MS 57–6–4(5), ff. 10r–27v. Decimos *al menos* porque Huerga (2007, p. 679) habla de una relación con el mismo nombre, cuya signatura es BCCS, 64–7–951 y que no hemos logrado localizar. Podría no ser una copia nueva y tratarse de alguna de las dos consultadas pero con una errata en la numeración o quizá ésa sea una antigua signatura (aunque no consta en la base de datos de la BCCS). De

lo firma y fecha el 14 de marzo de 1778. Ayora no pudo ser el copista, pues la letra no coincide con la suya, pero sí corrigió y anotó el documento, mejorando y ampliando la información del original, por lo que hemos optado por denominar esta copia como Ayora, 1778.

8.1. CONTEXTO

Casi tres años después de su ascenso al trono, Felipe IV visitó Andalucía en 1624 y una de sus paradas fue Sevilla, donde permaneció un par de semanas, desde el 1 de marzo hasta mediados de mes⁵⁴⁸, la única visita regia a la ciudad en todo el siglo XVII. Sevilla homenajeó al ilustre visitante con máscaras y fuegos artificiales, aunque no con fiestas de toros y cañas, como era habitual, por estar en Cuaresma y entenderse que aquello era un exceso poco religioso (Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 642–643). Por su parte, Felipe IV y el Conde Duque de Olivares *aprovecharon* la visita para gravar a la ciudad con nuevos impuestos⁵⁴⁹, como el servicio de millones⁵⁵⁰ (Domínguez Ortiz, 2006, p. 21). Nos sorprende que el tribunal de la Inquisición de Sevilla no aprovechara la presencia del rey para *honrarle* con un auto de fe general, y más cuando tenía entre manos casos tan jugosos como los de los alumbrados. Suponemos que la propia naturaleza de los procesos, que, como veremos luego, tantos quebraderos de cabeza y

tratarse de uno de los dos ejemplares consultados, sería la de Ayora (1778) porque en el título del documento que menciona Huerga (2007), el año de celebración del auto aparece expresado en letras y no en números, como ocurre con la copia de Ayora (1778).

⁵⁴⁷ Manuel José Díaz de Ayora y Pinedo Antolínez.

⁵⁴⁸ Para saber más sobre esta visita de Felipe IV, véase Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 642–643; Morales Padrón, 1981, pp. 37–40; y Domínguez Ortiz, 2006, pp. 20–21.

⁵⁴⁹ Expone Domínguez Ortiz (2006) una poesía anónima sobre el asunto: «Sacra y Real Majestad, ¿a qué venís?/ ¿A ver la primer ciudad/ del mundo por mil razones?/ No, ni a ver sus escuadrones/ ni sus fiestas; pues ¿a qué?/ Escuchad y os lo diré:/ A setenta y dos millones» (p. 21).

⁵⁵⁰ La recaudación del servicio de millones se hacía «mediante la imposición de varias cargas, tanto monetarias como en especie, sobre el consumo del vino, el vinagre, el aceite y las carnes (las llamadas cuatro especies)» (Andrés Ucendo, 2004, p. 362). Aunque «los millones no eran, desde el punto de vista legal, un impuesto, sino un servicio; una ayuda temporal otorgada al monarca por las Cortes (...), acabaron por convertirse en un tributo más. Al igual que sucediera previamente con la alcabala, pronto perdieron su carácter temporal y se convirtieron en permanentes» (pp. 361–362). Sevilla, a través de sus procuradores en las Cortes, se había opuesto a aprobar un nuevo servicio de millones, pero tuvo que ceder ante la presión de la visita de Felipe IV (Domínguez Ortiz, 2006, p. 21).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

retrasos produjeron, fue el motivo por el que no se adelantó la celebración del auto general.

Si para la época del auto general anterior, comienzos del siglo XVII, Huerga (1988) destacaba la rutina en la que había caído el tribunal de Sevilla, las cosas cambiaron completamente para la década de 1620 en la que se celebró el segundo auto general de la centuria. Hacia 1622, el tribunal de Sevilla despertó «de su letargo» y comenzó «una etapa de febril actividad» (p. 178). Así, durante los años «1622–1627, desplegará el Santo Oficio de Sevilla un dinamismo análogo al de 1557–1562, quizá aun mayor en cuanto a número de procesos, si bien mucho más blando en cuanto al rigor de las sentencias» (p. 178). Los dos objetivos de esta reactivación fueron los judeoconversos portugueses y los alumbrados.

Aunque la mayoría de quienes salieron al auto del 30 de noviembre de 1624 fueron judaizantes (37 reos, entre personas y efigies, como luego veremos), parece que fueron los alumbrados⁵⁵¹ el motivo para celebrarlo.

Para esta época, Huerga (1988) distingue cuatro grupos de alumbrados en Sevilla: 1) el grupo dirigido por el maestro Juan de Villalpando y la madre Catalina de Jesús⁵⁵², 2) la Congregación de la Granada, 3) el grupo de *arrepentidas* de Francisco Cerón⁵⁵³ (que no llegó al nivel de los demás) y 4) el grupo de «los *santones* difuntos, como el padre Méndez⁵⁵⁴» (p. 179). Llorca (1980) coincide en parte con Huerga (1988), aunque él reduce los grupos a tres: 1) el grupo de *congregados* (porque se reunían en iglesias, sin referirse únicamente a la Granada), 2) el grupo de seguidores de Méndez (p. 156) y

⁵⁵¹ El alumbradismo no es exclusivo del siglo XVII, sino que viene del siglo XVI, como recuerda Guichot, 1882, pp. 78–81.

⁵⁵² Beata carmelita, no hay que confundirla con otra beata Catalina de Jesús, ésta de San Basilio (Sevilla) que sale al auto general del 30 de noviembre de 1624.

⁵⁵³ Cerón era el administrador del convento de monjas agustinas del Nombre de Jesús, conocido como *de las arrepentidas* porque allí iban prostitutas que querían cambiar de vida. En aquel lugar, se reunían clérigos, monjas, *arrepentidas* y mujeres casadas. Para saber más sobre aquellas reuniones y el proceso de Francisco Cerón, véase Huerga, 1988, pp. 276–278. Actualmente, aquel convento es la capilla del Dulce Nombre de Jesús, sede de la hermandad de la Vera+Cruz.

⁵⁵⁴ Uno de los reos que sale en efigie al auto del 30 de noviembre de 1624. Para conocer a este curioso personaje, véase Huerga, 1988, pp. 155–171 y Sal, 1616. Este último documento está compuesto por siete cartas escritas en julio de 1616 por el obispo de Bona, Juan de la Sal, al Duque de Medina Sidonia, contándole las andanzas de Méndez en Sevilla.

3) el de Villalpando y Catalina de Jesús, para él «el más significado y peligroso» (p. 158). Como ya comentamos en el capítulo 6, Villalpando y Catalina de Jesús fueron arrestados por el tribunal de Sevilla a finales de 1622, pero sus procesos se alargaron demasiado⁵⁵⁵ y no salieron al auto general de fe del 30 de noviembre de 1624 (como habría sido lógico, por su fama y trascendencia).

A pesar de estas detenciones, entendemos que la gran actuación contra el alumbradismo sevillano comenzó un año más tarde. Corría el año 1623 y la heterodoxia católica no tenía cabida en la España postridentina de Felipe IV. El inquisidor general Andrés Pacheco y el Consejo de la Suprema tenían noticia de que en el distrito de Sevilla había hombres y mujeres que «feguian la falsa feta de los Alumbrados, fingiendo y atribuyēdose revelaciones falsas, arrobos, y otras supersticiones muy contrarias al comun vfo de la Iglefia, y doctrina de los santos: y fiendo lobos carniceros, se hazian ovejas; conociendose por sus frutos» (Ginete, 1625, f. C2v):

Emos fido informados por diversas perfonas temerosas de Dios, y zelosas de nuestra fancta Fee Catolica, q en effa Ciudad de Seuilla, y lugares del distrito de effa Inquificiõ, entre muchas perfonas, con animo deprauado, se deziã, conferiã, publicauan, y enfeñauan algunas propoficiones, y Dotrinas, que parecian defuiarse de nuestra Santa Fee Catolica, y de lo que tiene, cree, y enfeña nuestra Santa Madre la Iglefia Catolica Romana, y contra la comun obferuancia della, y de los fieles chriftianos, haziendo juntas y conventiculos particulares, secreta, y publicamente en algunas Yglefias, y en sus casas; afsi de dia como de noche, por algunos (q se dizen Cõgregados, alumbrados, dexados, ó perfectos.) (Pacheco, 1623, f. A1r).

⁵⁵⁵ El 29 de enero de 1625, los inquisidores sevillanos enviaron una carta a la Suprema informando de cómo marchaban las causas pendientes en el tribunal y se quejaban de la lentitud de su compañero Alonso de Hoces. El 11 de febrero, Hoces se defendió igualmente por carta a la Suprema aduciendo que las causas de Villalpando y madre Catalina de Jesús daban mucho trabajo (Llorca, 1980, pp. 169–170) (cartas conservadas en AHN, Inquisición, legajo 2962). Los problemas con Hoces en el tribunal de Sevilla venían de lejos, desde que llegó allí en 1607, «debido a la falta de tacto humano, o a la sobra de personalidad» (Huerga, 1988, p. 145). Para saber más sobre el conflictivo inquisidor Hoces, véase Huerga, 1988, pp. 144–147.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Para acabar con los alumbrados sevillanos, el 15 de febrero, la Suprema envió una carta al tribunal de Sevilla para consultar si creía conveniente promulgar un edicto de gracia⁵⁵⁶ (Huerga, 1988, p. 182):

(...) nos informéis con vuestro parecer si convendrá respecto de la multitud conceder y publicar *edicto de gracia*⁵⁵⁷ en esta materia y en qué forma, reconociendo para ello todo lo que hay en ese Santo Oficio, y el *edicto* cuya copia se envió a Su Señoría Ilustrísima, que se había dado en la Inquisición de Toledo sobre estos *Alumbrados*, enviándonos la forma y cómo se debe publicar, con todo lo que en este propósito se os ofreciere, de que debemos ser informados para el remedio de este daño (Consejo de la Suprema⁵⁵⁸ en Huerga, 1988, p. 364).

Un mes más tarde, a la vista de las informaciones recibidas del tribunal de Sevilla sobre los procesos contra alumbrados que había abiertos en el distrito, la Suprema ya tenía claro lo oportuno que era el edicto de gracia y encargó su redacción al tribunal hispalense:

Por el discurso de los procesos grandes que habéis enviado tocantes a los *Alumbrados* que hay en ese distrito se va descubriendo que para el remedio de tan gran daño convendrá publicar algún *edicto de gracia* vuestro extraordinario; y para tratar de él [con] mayor deliberación, consultado con el Ilustrísimo Señor Inquisidor General, ha parecido que, en recibiendo ésta, confiráis, señores, sobre ello, juntando con el edicto ordinario de fe, que en cada un año se publica, las calificaciones de las cosas nuevas que han resultado dignas de censura de las testificaciones que ahora nuevamente se han recibido en ese Santo Oficio que sea necesario añadirse a las expresadas en el dicho edicto ordinario, y en qué forma os parecerá más conveniente publicar el de la gracia, con qué termino, cláusulas y circunstancias, informándonos de todo ello con vuestro parecer y

⁵⁵⁶ Leyendo a González Polvillo (2011), parece que la idea partió de Sevilla y no de Madrid, pues para él este edicto fue el instrumento utilizado en Sevilla para ejecutar lo que llama *la venganza dominica* (p. 118), la respuesta de los dominicos a su derrota en la *guerra* librada en la ciudad una década antes por la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción, al que ellos se oponían y que los enfrentó con el arzobispo Pedro Vaca de Castro y Quiñones, los franciscanos y los jesuitas, entre otros. Para conocer este asunto, véase González Polvillo, 2011, pp. 117–123 y 132–133; y Sevilla (1617).

⁵⁵⁷ Las cursivas del texto son de Huerga (1988).

⁵⁵⁸ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (15/02/1623) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 59r).

con todo lo que en este propósito se os ofreciere y debamos ser informados (Consejo de la Suprema⁵⁵⁹ en Huerga, 1988, p. 365).

Así, el tribunal de Sevilla, con sus calificadores y consultores, redactó un borrador del edicto de gracia y para ello, como comprobaremos más tarde, *se inspiró* en las proposiciones contenidas en los procesos que estaban investigando en ese momento. El 11 de abril, los inquisidores Rodrigo de Villavicencio y Alonso de Hoces enviaron el borrador a la Suprema junto a una carta en la que exponían cómo debía celebrarse la publicación del edicto de gracia y ya avisaban al Consejo de los posibles problemas con el arzobispo de Sevilla, Pedro Vaca de Castro y Quiñones:

Y nos parece que será cosa conveniente en esta causa de los *Alumbrados* publicar un *edicto de gracia* en la forma referida, y que esto se haga en esta ciudad de la manera que se hace en el *edicto ordinario* de cada un año y con mayor solemnidad, pregonándolo de antedía, como se acostumbra, y que el tribunal asista en la iglesia mayor, y que en todo se guarde la forma dicha; y si conviniere leerlo en otras parroquias o conventos, se halle un inquisidor presente. Y particularmente nos parece que el día que se leyere el *edicto* en la iglesia mayor de esta ciudad predique una persona grave notada por el Oficio, y tememos de la condición del prelado alguna diferencia y así lo consultamos a V.S. para que en todo nos mande aquello que fuere servido y pareciere más conveniente (Rodrigo de Villavicencio y Alonso de Hoces⁵⁶⁰ en Huerga, 1988, p. 367).

El 9 de mayo, el inquisidor general Andrés Pacheco concedió finalmente el edicto de gracia [*anexo* 78]. La Suprema envió el documento a Sevilla ese mismo día, adjunto a una carta en la que explicaba lo que se había decidido sobre su publicación:

(...) y, consultado con su Señoría ilustrísima, ha parecido que lo publiquéis, señores, con solemnidad, yendo en forma de oficio a la iglesia mayor en día de fiesta y pregonándolo las vísperas antes, habiendo prevenido para ello al arzobispo y cabildo de él de esa ciudad, diciéndole un inquisidor que Su Señoría ilustrísima ha nombrado al Maestro fray Domingo Cano, de la Orden de Santo Domingo, que ha sido Provincial, para

⁵⁵⁹ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (28/03/1623) (AHN, Inquisición, libro 690, ff. 62r–62v).

⁵⁶⁰ Carta de los inquisidores de Sevilla Rodrigo de Villavicencio y Alonso de Hoces al Consejo de la Suprema (11/04/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2960, s. p.).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

que predique aquel día, por haber tenido relación que su persona y doctrina serán a propósito para declaración de lo que se pretende, tratándolo con el arzobispo con mucha cortesía y pidiéndole que ayude al beneficio que de esto se ha de seguir a sus súbditos y al bien de sus almas y de sus honras; y si acaso lo dificultare y resistiere, sin pasar adelante enviaréis relación particular de todo lo que respondiere y hiciere al Consejo.

Y estareis advertidos que de la gracia de este *edicto* no han de gozar los que están presos en las cárceles de ese Santo Oficio.

Y para que haya más publicidad de él y venga a noticia de todos, le haréis imprimir y daréis copia a los prelados de las religiones y a las personas que os pareciere más a propósito (Consejo de la Suprema⁵⁶¹ en Huerga, 1988, p. 370).

El tribunal de Sevilla ya había advertido a la Suprema de que podía haber problemas con el arzobispo, y a la vista de esta última carta, al Consejo no pareció extrañarle, quizá porque sabía de las malas relaciones entre Pedro Vaca de Castro y Quiñones y los inquisidores de Sevilla⁵⁶², o porque también en otros distritos era habitual que la Iglesia se molestase por tener que ceder *su casa* para un acto en el que el Santo Oficio la relegaría a un segundo plano que no estaba dispuesta a admitir fácilmente.

No sabemos cómo trató el tribunal el asunto del edicto de gracia con el arzobispo, pero sí sabemos por una carta de la Suprema que, como era previsible, no estuvo por la labor de permitir que se leyese en la catedral:

Recibimos vuestra carta del 16 de éste en que avisáis de lo que respondió el arzobispo de Sevilla sobre leer el *edicto* que se os envió de los *Alumbrados*, y, consultado con el Ilustrísimo Señor Inquisidor General, ha parecido que si el arzobispo no viniere en todo lo que pareciere necesario al tribunal para la solemnidad del *edicto de gracia*, la haréis en el monasterio de Santo Domingo de esa ciudad que fuere más a propósito. Y de lo que se hiciere nos daréis, señores, aviso (Consejo de la Suprema⁵⁶³ en Huerga, 1988, pp. 371–372).

⁵⁶¹ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (09/05/1623) (AHN, Inquisición, libro 690, ff. 68r–68v).

⁵⁶² El arzobispo simpatizaba con la Congregación de la Granada, uno de los grupos alumbrados de la ciudad (del que hablaremos más adelante), por lo que era lógico que no se llevara bien con el tribunal de Sevilla.

⁵⁶³ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (23/05/1623) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 70v).

Parece que la Suprema quería evitar enfrentamientos entre la Inquisición y el arzobispado de Sevilla. Pero, finalmente, no fue necesario recurrir a la colaboración de los dominicos⁵⁶⁴: el edicto de gracia de Pacheco se hizo público en la catedral de Sevilla, no sabemos seguro si el 4 ó el 6 de junio⁵⁶⁵, «con el ornato y folemnidad debida» (Ginete, 1625, f. C3r), y los domingos siguientes en otras iglesias de Sevilla y pueblos de su arzobispado (Huerga, 1988, p. 185), como lo mandaba el propio documento:

fe publique y lea en la Iglefia, ò Iglefias de cada lugar que fuere neceffario, en los dias de los Domingos ó Fieftas de guardar, à la ora de Miffa mayor, quando eftuvieredes congregados para oyr los divinos Oficios; para que llegue a noticia de todos (Pacheco, 1623, f. C1v).

El rechazo hacia el edicto de gracia no fue exclusivo del arzobispo Pedro Vaca de Castro y Quiñones ni tuvo únicamente que ver con la puesta en escena de su publicación, que requería de su catedral. Por lo que cuenta Lea (1983c), en el arzobispado de Sevilla, el edicto se interpretó como una «descarada usurpación de poder» (p. 399). Juan Dionisio Fernández Portocarrero, provisor⁵⁶⁶ en aquel momento⁵⁶⁷, presentó un informe⁵⁶⁸ al arzobispo porque

⁵⁶⁴ Desconocemos si en el cambio de opinión del arzobispo pudo tener algo que ver el inquisidor Alonso de Hoces: por una carta enviada por la Suprema al tribunal de Sevilla el 30 de mayo, sabemos que Hoces hizo alguna diligencia con Vaca de Castro y Quiñones aunque en ella no se cuenta de qué hablaron (Huerga, 1988, p. 374) (la carta se conserva en AHN, Inquisición, libro 690, ff. 71v–72r).

⁵⁶⁵ Según Lea (1983c), se publica (no dice dónde) el domingo 4 de junio (p. 400). Calculamos la misma fecha por Anónimo (1623), quien sí se especifica que la lectura fue en la catedral (f. 137v). Por su parte, Ginete (1625, f. C3r), Morales Padrón (1981, pp. 35–36) y Huerga (1988, p. 185) dicen que el edicto se leyó por primera vez el martes 6 de junio. Por una carta de la Suprema (AHN, Inquisición, libro 690, f. 73r en Huerga, 1988, p. 376), sabemos que el tribunal escribió el día 6 al Consejo para contarle cómo se había realizado la publicación, pero no se dice cuándo fue. La siguiente lectura sí tiene fecha y lugar seguros: el domingo 11 en el convento dominico de San Pablo (Anónimo, 1623, f. 137v y Lea, 1983c, p. 400).

⁵⁶⁶ El provisor o juez ordinario era el representante del arzobispado ante la Inquisición. «Tenía voto decisivo en las causas de fe» (Perezagua Delgado, 2008, p. 41), por lo que participaba en los procesos inquisitoriales, aunque «la concurrencia episcopal nunca había sido más que una simple formalidad en reconocimiento de la inmemorial jurisdicción de los obispos sobre la herejía» (Lea, 1983a, p. 625). Para

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

hízose la publicación y vase confirmando con mucha ostentación y ruido en la Iglesia cathedral, en las Parroquiales, en los Monasterios de V. S. I., a su vista y sabiduría, sin averse hecho de V. S. I. más caso que del pueblo. Sábelo V. S. I. quando lo saben todos. Diose noticia a V. S. I. que se quería publicar un Edicto de gracia. Todos lo supimos, pero no se comunicó a V. S. I. la materia, y toda es determinación y qualificación de sectas y errores contra la fee y buenas costumbres y gobierno eclesiástico, que todo es propiamente de el oficio de el Prelado, de que ningún derecho excluye a V. S. I. Notable menosprecio de la autoridad episcopal. En las causas de fee está cometido a los Inquisidores el fulminar los procesos, pero no pueden determinar en ellos nada definitivamente sin el Prelado (Juan Dionisio Portocarrero en Llorca, 1980, p. 165).

Pero vayamos ya al contenido del edicto de gracia de 1623. Con este documento se pretendían promover, en un plazo de treinta días, las denuncias o autodenuncias de alumbradismo, sin mayores consecuencias:

Aunque pudieramos proceder y condenar en graves penas, establecidas por derecho è instrucciones del Santo Oficio a los culpados, y a los que con culpa fe an dexado engañar: templando y moderando el rigor, imitando a Dios nuestro Señor; que no quiere la

saber más sobre este tema y los enfrentamientos que produjo entre el Santo Oficio y las diócesis españolas, véase Lea, 1983a, pp. 612–626.

⁵⁶⁷ Para Llorca (1980), Portocarrero no era el provisor sino un recién nombrado inquisidor del tribunal de Sevilla (p. 164) pero se equivoca: Portocarrero era provisor del arzobispado hispalense en 1623 (Morales Padrón, 1981, p. 36 y Ortiz de Zúñiga, 1667, p. 641), en 1624 era inquisidor de Mallorca y el nombramiento como inquisidor de Sevilla no se produjo hasta el 12 de abril de 1625 (Domínguez Salgado, 1995, p. 237). Ignoramos hasta cuándo ocupó este cargo, pero todavía lo ejercía en el auto particular hispalense del 28 de febrero de 1627 (Cabrera, 1627). Lo que sí sabemos es que el 8 de febrero de 1630 fue nombrado «inquisidor residente en Corte» (Domínguez Salgado, 1995, p. 237).

⁵⁶⁸ AHN, Inquisición, legajo ¿1218 ó 1219?, f. 474 y ss. El rechazo de Portocarrero a la forma de proceder del tribunal hispalense contra el alumbradismo no se quedó ahí pues, pasado el auto general del 30 de noviembre de 1624, intentó, ya como inquisidor de Sevilla, «atraer a su opinión a algunos personajes influyentes, logrando por fin convencer, por lo menos, al inquisidor Rodrigo de Villavicencio» (Llorca, 1980, p. 166) y juntos redactaron un nuevo memorial, que enviaron a la Suprema el 9 de septiembre de 1625, donde proponían sustituir la mano dura empleada hasta entonces por una correcta enseñanza para no volver a caer en la confusión y la heterodoxia (AHN, Inquisición, legajo 2962, s. p.). El memorial de Villavicencio y Portocarrero está transcrito en Huerga, 1988, pp. 446–450. Para saber más sobre este asunto, véase Llorca, 1980, pp. 166–168.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

muerte del pecador, fino que se convierta y viua⁵⁶⁹. Vlando de clemencia: nos à parecido esperar vuestra penitēcia, no procediendo desde luego al castigo que merecian vuestras culpas (...)

(...) no se procederà contra alguno à prision, ni penitencia publica, ni confiscacion de bienes, ni otra pena q infame a vuestros decendientes: fino fereis despachados secreta y benignamente, fin nota alguna, absolviendoos, y poniedoos penitencias Espirituales, saludables a vuestras almas (Pacheco, 1623, ff. C1r–C1v).

Pasado ese mes, se procedería «contra los culpados por todo rigor de derecho, y a prision, y confiscacion de bienes conforme a la calidad de sus delitos» (f. C2r).

Para que quienes lo escuchasen supieran identificar a los alumbrados, el edicto contenía 76 proposiciones que resumían sus prácticas y creencias. Algunas de estas proposiciones eran cuestiones generales, como practicar la oración mental⁵⁷⁰, cerrar los ojos cuando se elevaba el Santísimo o confesar sólo con confesores alumbrados; pero otras nos resultan demasiado concretas, como si hablasen de alguien en particular⁵⁷¹. Lógico, por otra parte, pues ya vimos que cuando la Suprema le encargó al tribunal de Sevilla la redacción del edicto, le pidió que utilizara proposiciones extraídas de los procesos contra alumbrados.

El edicto del inquisidor general Pacheco tuvo un gran efecto. Cuenta Ginete (1625) que

fue mucho el ruydo que la publicacion del Editto causò en el difrito, y aun en toda España, desseando todos ver el castigo destos ministros y ministras del demonio, afsi desta feta como de la ley de Moyfen, por auerfe prefo algunas perfonas harto conocidas (f. C3r).

⁵⁶⁹ Ezequiel 18, 23 y Ezequiel 33, 11.

⁵⁷⁰ Huerga (1988) la entiende como «eje y clave del alumbradismo». Para conocer los principios en los que se basa la doctrina de los alumbrados, véase Huerga, 1988, pp. 200–216.

⁵⁷¹ Por ejemplo, la proposición 37 trata de alguien que dice haber sido confirmado en gracia por Dios tres veces, cosa que afirmaba de sí mismo el hermano Juan de Jesús María, uno de los alumbrados del auto general del 30 de noviembre de 1624.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

No sabemos si es una exageración, pero una carta anónima⁵⁷² fechada en Sevilla el 15 de junio de 1623 (Anónimo, 1623) describe una ciudad sumida en la herejía alumbrada [*anexo 79*]:

Estas cosas de los alumbrados andan aqui temerarias, esta Seuilla que parece a uenido a ella el juicio final. Despues q se leieron los edictos de la Inqⁿ se a descubierto y se descubre cada dia gran lacra. Porq la mayor parte de la ciudad estaba inficionada y particularmente mujeres entre ellas señoras mui grandes i principales, y de las mui ricas. Un Inquisidor esta en S Pablo⁵⁷³ desde el Domingo passado hizo ocho dias, come i duerme en cassa el i un secretario y desde las cinco de la mañana hasta las diez de la noche no salen del tribunal sino una hora para comer, y es tanta la jente que acude unos a denunciar de otros i otros acusarse que no puede el inquisidor de ueinte partes la una y assi las remite al otro tribunal. Pero no ay duquesa ni marquesa ni mujer alta ni uaja excepto los que se confiessan con frayles dominicos que no les toque algo, i que no tengan que decir segun lo que disponen los edictos. Tal estaua esta ciudad con el pecado original que todo lo solapaua. Leyose el edicto en S Pablo el domingo Passado y el antecedente se auia leido en la Iglessia mayor y leiole un frayle de S. Domingo y cierto q la xente salio escandalizada de oir las maldades de aquellos s^{tos}. finjidos. Pareze sera forçosso alargar el termino de los treinta dias por el gran concurso de jente sea dios uendito que tal maldad a descubierto (Anónimo, 1623).

Efectivamente, ante la gran cantidad de denuncias que se recibían en San Pablo y en el castillo, el edicto de gracia de Pacheco tuvo dos prórrogas⁵⁷⁴. Sabemos de ellas

⁵⁷² Hemos localizado la carta (Anónimo, 1623) en el Archivo Universitario de Salamanca, Papeles varios, tomo 68, f. 137v. Creemos que el primero que habló de ella fue Vicente Barrantes (1877), quien indicaba su antigua localización. Después, otros que se han referido a este documento han repetido la información dada por este autor sin actualizar la signatura, por lo que parece que ninguno llegó a localizar y consultar el texto hasta nosotros. Barrantes (1877) afirma que la carta está «escrita indudablemente por un religioso dominico» (p. 371), cosa que podría ser cierta, pues, según Lea (1983c), «los místicos inculpadados en su mayoría estaban bajo la dirección de franciscanos y jesuitas, y en el enconado odio entre las órdenes, los dominicos habían exacerbado el conflicto a fin de herir a sus rivales» (p. 400).

⁵⁷³ Se trata del inquisidor Isidoro de San Vicente, un recién llegado a Sevilla (Domínguez Ortiz, 1980, p. 638). La Suprema, en su carta del 30 de mayo que ya mencionamos, ordenaba que San Vicente se trasladase al convento dominico de San Pablo para atender allí a los denunciante, para evitar así el embarazo de declarar en el castillo de Triana. Más adelante veremos que su investigación sobre el alumbradismo no dio los resultados esperados, lo cual tuvo consecuencias para él.

⁵⁷⁴ Llorca (1980) sólo menciona una de dos meses de duración, la del 24 de diciembre (p. 161).

con mayor o menor certeza gracias a un ejemplar impreso que hemos encontrado de la segunda (Villavicencio, Hoces, Marín de Bazán y Mesa Cortés, 1623) [*anexo 80*]. El texto menciona una primera prórroga de un mes⁵⁷⁵ cuya fecha no concreta⁵⁷⁶. Este documento, fechado en Sevilla el 24 de diciembre de 1623 y firmado de puño y letra por los cuatro inquisidores del tribunal⁵⁷⁷, otorgaba un plazo de dos meses más⁵⁷⁸ «vlando de mayor benignidad y clemencia» (Villavicencio, Hoces, Marín de Bazán y Mesa Cortés, 1623, f. 76r) para que continuasen las denuncias de alumbradismo.

Según una carta del inquisidor Alonso de Hoces dirigida al secretario de la Suprema, fechada el mismo 24 de diciembre⁵⁷⁹, fue ese día cuando la prórroga fue leída en la catedral. Por lo que se cuenta en Anónimo (1678), el encargado de la lectura fue el secretario del tribunal Juan Tello (s. p.). Gracias a una información manuscrita que hay al dorso del documento de la segunda prórroga (Villavicencio, Hoces, Marín de Bazán y Mesa Cortés, 1623)⁵⁸⁰ [*anexo 81*], sabemos que, al menos, se publicó una vez más, el 7 de enero de 1624 durante la misa mayor (f. 76v).

De la carta escrita en Nochebuena por Hoces nos interesa destacar brevemente algo más, la mención que hace a la Congregación de la Granada y a la protección que había tenido del arzobispo de Sevilla⁵⁸¹:

Y en cuanto al *edicto*, vuestra merced verá milagrosos efectos, porque sin duda se acabará de descubrir lo de la Congregación de la Granada, que con tanto cuidado procuró

⁵⁷⁵ Anónimo (1678) dice que la primera prórroga fue de 60 días (s. p.). Por Huerga (1988), sabemos que la prórroga fue a petición del tribunal de Sevilla (cuya carta se conserva en AHN, Inquisición, legajo 2960, s. p.), pero él dice que duró 40 días (p. 187).

⁵⁷⁶ Debió de ordenarse entre mediados de junio de 1623 (la carta anónima que acabamos de ver se escribió el día 15 y todavía no se había prorrogado) y finales de noviembre de ese año (pues sabemos que duró un mes, plazo que tuvo que haber acabado como muy tarde cuando se publicó la segunda prórroga).

⁵⁷⁷ Rodrigo de Villavicencio, Alonso de Hoces, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés.

⁵⁷⁸ Esta vez, la duración de la prórroga coincide con la que dice Huerga (1988, p. 188).

⁵⁷⁹ Carta del inquisidor de Sevilla Alonso de Hoces al secretario de la Suprema Hernando de Villegas (24/12/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2961, s. p.).

⁵⁸⁰ Se trata de un texto cuya autoría desconocemos porque la firma es ilegible, dirigido a unos señores (no sabemos quiénes) para darles «fe y verdadero testimonio» de que la prórroga se publicó (Villavicencio, Hoces, Marín de Bazán y Mesa Cortés, 1623, f. 76v).

⁵⁸¹ Se refiere a Pedro Vaca de Castro y Quiñones, quien había fallecido cuatro días antes de que Hoces escribiese la carta.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

el arzobispo y sus secuaces esconderlo ya que se escureciese, y a fee que no han de poder fuerzas humanas.

Y, sierto, que el mayor servicio que yo he hecho a Su Ilustrísima, nuestro superior, ha sido procurar con gran cuidado excusar los encuentros que podía haber tenido con el arzobispo de aquí; y a fe, señor, que no han sido pocas las ocasiones. Dios lo tenga en el cielo, que en verdad que era un hombre belicoso y ocasionado (Alonso de Hoces⁵⁸² en Huerga, 1988, p. 271).

La Congregación de la Granada, acusada de alumbradismo, fue una organización espiritual concepcionista⁵⁸³ que se reunía junto a la capilla de la Virgen de la Granada en el Patio de los Naranjos de la catedral de Sevilla⁵⁸⁴. Este grupo, liderado por un *cabeza*⁵⁸⁵ que tenía el espíritu de Jesús, se creía elegido para reformar la Iglesia y combatir al Anticristo⁵⁸⁶ (González Polvillo, 2009–2010, p. 50). Sus integrantes,

⁵⁸² Carta del inquisidor de Sevilla Alonso de Hoces al secretario de la Suprema Hernando de Villegas (24/12/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2961, s. p.).

⁵⁸³ La puntualización de su carácter concepcionista es importante en una época en la que Sevilla se batía el cobre por la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción, al que ya comentamos que se oponían los dominicos, principales detractores del movimiento alumbrado. El último líder de la Congregación de la Granada, el presbítero Bernardo de Toro, fue uno de los principales defensores del dogma inmaculista en la ciudad, hasta el punto de que él y el arcediano de Carmona Mateo Vázquez de Leca fueron enviados por el arzobispo Pedro Vaca de Castro y Quiñones a ver al rey Felipe III, quien a su vez los mandó a Roma como embajadores para que consiguieran que el papa Paulo V declarase el dogma de la Inmaculada Concepción (González Polvillo, 2011, p. 119).

⁵⁸⁴ Podemos hablar de la Congregación de la Granada, como tal, a partir de finales del siglo XVI, cuando Hernando de Mata lideraba el grupo (1587–1612), ya establecido en Sevilla (González Polvillo, 2009–2010, p. 49). Sus orígenes están en la década de 1540 entre Jerez de la Frontera (Cádiz) y Lebrija (Sevilla), cuando el cerrajero Gómez Camacho fundó una escuela espiritual en torno al convento lebrijano de la Inmaculada Concepción (p. 48). Al menos en sus comienzos, la Inquisición no debió de ver con malos ojos este grupo, pues Gómez Camacho acudió voluntariamente ante el tribunal para que lo evaluaran al sentir que se comunicaba con Dios. Su examinador fue el arzobispo de Sevilla e inquisidor general Fernando de Valdés, quien declaró ciertos sus milagros y le concedió el título de *padre espiritual* (González Polvillo, 2011, p. 128).

⁵⁸⁵ Los *cabezas* fueron Gómez Camacho (1541–1553), el jesuita Rodrigo Álvarez (1553–1587), el predicador Hernando de Mata (1587–1612) y el presbítero Bernardo de Toro (1612–1643) (González Polvillo, 2009–2010, p. 49).

⁵⁸⁶ El *cabeza* conocía un secreto que sólo transmitía a seis elegidos, herederos del espíritu de los apóstoles, conocidos como *los seis del particular espíritu*. Si era necesario, el secreto podía ser revelado al Papa, al rey, al obispo o a la Inquisición (Huerga, 1988, pp. 218–220). En la época que tratamos, uno

«clérigos seculares y miembros de una clase media acomodada» (Domínguez Ortiz, 1980, p. 645), fueron investigados por el tribunal de Sevilla⁵⁸⁷, pero finalmente la Congregación se salvó, quizá porque los padrinos que mencionaba Hoces fuesen ciertos⁵⁸⁸, aunque Domínguez Ortiz (1980) no descarta que en el auto general del 30 de noviembre de 1624 «pudiera haber sido penitenciado a título individual alguno de sus miembros» (p. 644). Nosotros podemos confirmar que al menos hubo uno: Francisco del Castillo, a quien Huerga (1988) llama «lugarteniente nada menos que de Toro⁵⁸⁹» (p. 230). En las relaciones del auto de fe que hemos consultado no se dice directamente que Castillo perteneciera a la Granada, pero los datos que se dan no dejan lugar a dudas:

cabeza de cierta congregacion en ausencia de cierta persona que lo era en propiedad, y haciendo junta de algunos particulares de ella, trataba con ellos; y les enseñaba que en tiempo venidero se auía de reformar la Iglesia, y que de los de la Congregacion q. el regia con particular espiritu de N. S., auían de salir a predicar contra el Antechristo (Anónimo, 1678, s. p.).

A la vista de los resultados que estaban dando sobre el alumbradismo el edicto de gracia y las investigaciones del tribunal de Sevilla, el inquisidor general Andrés Pacheco entendió que era necesaria la celebración de un auto, y así lo expresó la Suprema en una carta del 12 de octubre de 1623:

de *los seis* era el imaginero Juan Martínez Montañés (p. 220). Para saber más sobre la Congregación de la Granada, véase Domínguez Ortiz, 1980, González Polvillo, 2009–2010, pp. 48–50; González Polvillo, 2011, pp. 123–129 y 132–136; y Huerga, 1988, pp. 217–237.

⁵⁸⁷ Hacia 1623, la Inquisición dirigió su mirada hacia la Congregación de la Granada, a raíz de los otros procesos de alumbradismo (Huerga, 1988, pp. 222–223). No era la primera vez que el tribunal de Sevilla se fijaba en este grupo, pues ya en 1616 había sido investigado su primer *cabeza*, Gómez Camacho, quien había fallecido en 1553 (p. 39). No sabemos hasta cuándo duraron las investigaciones sobre la Congregación de la Granada, pero sí sabemos que en 1626 todavía estaba en el punto de mira de la Inquisición, pues ese año la Suprema encargó al calificador dominico fray Domingo de Farfán que redactase un documento sobre el grupo en el que relató su historia y extractó y calificó su doctrina (pp. 218–222). El documento se conserva en AHN, Inquisición, legajo 2963, exp. 1.

⁵⁸⁸ Domínguez Ortiz (1980) menciona como protectores al arzobispo Pedro Vaca de Castro y Quiñones, al Duque de Alcalá y al Conde de Castelar (p. 644).

⁵⁸⁹ Se refiere a Bernardo de Toro, el cuarto y último *cabeza* de la Congregación de la Granada.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Su Señoría Ilustrísima mira a que se haga *auto público de fe*, que así conviene al servicio de Dios y a la autoridad y reputación del Santo Oficio, que está muy empeñado en estas causas. Y porque las de los judaizantes no son menores ni de menor consideración, os encargamos de parte de Su Señoría Ilustrísima que las haréis con mucho cuidado, sin dejarlas de la mano (Consejo de la Suprema⁵⁹⁰ en Huerga, 1988, p. 399).

Para Domínguez Ortiz (2003b), «tanto el inquisidor general, D. Andrés Pacheco, como los inquisidores sevillanos, buscaban un triunfo personal con este auto, y lo rodearon de la máxima solemnidad» (p. 109). No hemos conseguido averiguar si se refiere a que les movía una enemistad personal o quizá ideológica, o si simplemente querían pasar a la historia por haber organizado un auto general, acto ya raro entonces. Huerga (1988) dice del inquisidor Hoces que «tan a pecho y espalda tomó el negocio de los *Alumbrados*⁵⁹¹» (p. 190), aunque tampoco concreta los motivos. Desde luego, a la vista de una carta que el inquisidor envió a Hernando de Villegas, secretario de la Suprema, parece que Hoces estaba dispuesto a acelerar las investigaciones para que hubiese un gran auto:

Considerando que fue santo acuerdo mandar que se haga *auto público de fee*, adonde será fuerza salir las cabezas de los *Alumbrados* que hoy tenemos presos, juzgo por cosa muy conveniente y la más importante que puede haber en el caso que las personas que no hubieren gozado de la gracia y tuvieren bastante testificación, se les haga su proceso (...), que por mi cuenta correrá criar las causas y concluirlas, de manera que estén sentenciadas y a tiempo que, si lo merecieren, puedan salir al *auto público de la fe* con los demás *Alumbrados*, pues será esto una cosa grande y en que se dará gran satisfacción a estos reinos.

⁵⁹⁰ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (12/10/1623) (AHN, Inquisición, libro 690, ff. 85v–86v).

⁵⁹¹ Debíó de ser cierto lo en serio que se tomó Hoces el asunto porque en una carta dirigida a la Suprema (31/10/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2960), el inquisidor contaba que estaba sufriendo amenazas por sus investigaciones sobre la Congregación de la Granada: «desde el día que enpesé a poner en forma los papeles que se rremitieron ay se an levantado contra mi bastante número de enemigos que hablan y an escrito ay», además de colocar de noche en sus «ventanas cedulones diziendo y haciendo amenazas» (Alonso de Hoces en González Polvillo, 2011, p. 133).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

(...) Y lo mismo conviene mandar en las causas de los judaizantes (...), pues supuesto que estas causas son de calidad que las unas y las otras se pueden concluir con brevedad y muy en tiempo para que los que merecieren salgan al *auto* con los demás.

Y aunque las cárceles secretas son pocas y tan estrechas que están los más de los presos juntos, tengo por menor inconveniente éste que dexar de hacer un *auto* famoso, pues habrá bastante gente para él (...). Y, a mi ver, lo más importante es arrimalle a las cabezas de los *Alumbrados* dos docenas de discípulos que los que acompañen este día (Alonso de Hoces⁵⁹² en Huerga, 1988, pp. 399–400).

Domínguez Ortiz (2003b) va un paso más allá y sospecha que, en el asunto del alumbradismo, «los inquisidores abultaron de intento aquella mezcla de falso misticismo y tontería, haciendo creer que representaba un serio peligro para la fe y la moralidad pública⁵⁹³» (p. 110), opinión con la que coincide Núñez Roldán (2004), quien entiende que así se «justificaba la tarea de los inquisidores y aumentaba la importancia de su propio trabajo⁵⁹⁴» (p. 212). De este modo, podemos estar ante un auto de fe con una importante carga de *autopropaganda*: si bien es cierto que el Santo Oficio se exhibía en todos los autos como institución imprescindible en la lucha contra la herejía, parece que con este auto general de 1624 los inquisidores sevillanos pretendían

⁵⁹² Carta del inquisidor de Sevilla Alonso de Hoces al secretario de la Suprema Hernando de Villegas (¿03 ó 13?/10/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2960, s. p.). En esta misma carta, Hoces acusaba al inquisidor Rodrigo de Villavicencio de ralentizar los procesos deliberadamente porque pretendía que el auto de fe se hiciera «tarde o nunca».

⁵⁹³ Ciertamente, el inquisidor general Andrés Pacheco parecía muy interesado en el asunto. Ya vimos que encargó al inquisidor Isidoro de San Vicente que investigase el alumbradismo desde el convento de San Pablo. San Vicente entendió que había casos sin fundamento, como el de Francisco Cerón, quien tenía enemigos capitales que a su vez eran amigos de Hoces. Este inquisidor y sus amigos acusaron a San Vicente de practicar la solicitud y de rechazar a los denunciantes que acudían a él. Pacheco le envió orden de trasladarse a Zaragoza, plaza que el propio San Vicente había pedido muchas veces, pero sabía que entonces se la concedían para alejarlo de Sevilla, así que, el 10 de octubre de 1623, escribió una carta de defensa a la Suprema, conservada en AHN, Inquisición, legajo 2960, s. p. (Huerga, 1988, pp. 378–381). De nada le sirvió a San Vicente, pues finalmente se marchó a Zaragoza y fue sustituido en Sevilla por el inquisidor Antonio Marín de Bazán, aunque fue Alonso de Hoces quien «continuó dirigiendo toda la función» (Domínguez Ortiz, 1980, p. 639).

⁵⁹⁴ Huerga (2007) afirma que el movimiento alumbrado dio tanto trabajo a la Inquisición sevillana que hasta «fueron menester cuatro o cinco inquisidores en el tribunal, cuando de ordinario bastaban dos» (p. 682).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

revalidarse ante la sociedad como elementos indispensables, pues *el mal* había infectado a la propia Iglesia católica y sólo ellos tenían los instrumentos para sanarla.

Dejemos a un lado los motivos que pudo tener la Inquisición para proceder contra los alumbrados de Sevilla como lo hizo. El caso es que aquellas investigaciones tenían que rematarse con un gran auto de fe. Más adelante, cuando hablemos de la celebración, contaremos que la fecha fue variando, pero, finalmente, el día elegido para su celebración fue el 30 de noviembre, día de San Andrés, el mismo que veinte años atrás cuando el anterior auto general. Ya vimos cuando tratamos este auto que es una fecha que se repite mucho, al menos durante el siglo XVII.

Huerga (2007) se refiere al auto general de 1624 como *auto de escarmiento* (p. 683), término que repiten otros autores como Llorca (1980, p. 163) y González de Caldas (2004):

(...) con este Auto se trataba de dar un escarmiento ejemplar para anular el atractivo que las ideas y prácticas de los *alumbrados* estaban ejerciendo en distintos sectores de la sociedad sevillana, sacerdotes, religiosas, beatas⁵⁹⁵, pueblo y señoras del más alto rango (p. 511).

Dada la complejidad del movimiento alumbrado sevillano y la cantidad de procesos abiertos, Huerga (2007) entiende que no bastó con un auto, por lo que se celebraron varios: nuestro *auto de escarmiento* del 30 de noviembre, un *auto final* el 28 de febrero de 1627 en el convento de San Pablo y varios *autillos privados* en la sala del tribunal (p. 683). Domínguez Ortiz (2010) reduce a tres los autos con los que se eliminó

⁵⁹⁵ Las *beatas* eran mujeres que vestían hábito sin ser monjas ni vivir en conventos, aunque podían obedecer a clérigos. En palabras de Claire Guilhem (1981), «hijas de las ciudades, sirven a Dios con un pie en el siglo» (p. 172). En una carta del 17 de diciembre de 1575 dirigida a la Suprema (AHN, Inquisición, legajo 2946, s. p.), el tribunal de Sevilla clasificaba a las beatas en tres grupos: «Unas que llaman *terceras*, que traen el hábito de alguna de las religiones, el cual reciben de los prelados de ellas y en sus manos hacen cierta profesión y les prometen obediencia. Otras hay que andan con el mismo hábito de religión, pero no le reciben de mano de ningún prelado, sino ellas se lo ponen por su autoridad, ni dan a persona alguna la obediencia. Otras hay que viven en hábito de religión o honesto, y prometen la obediencia a sus confesores o a otras personas particulares» (tribunal de la Inquisición de Sevilla en Huerga, 1988, p. 99). Para saber más sobre las beatas, véase Guilhem, 1981, pp. 171–199 y Huerga, 1988, pp. 98–102.

el alumbradismo en Sevilla: el auto general del 30 de noviembre de 1624, y los dos particulares del 28 de febrero y el 11 de abril de 1627 (p. 110). Nosotros coincidimos con Domínguez Ortiz (2010), pues los líderes alumbrados *cayeron* en esos tres autos⁵⁹⁶ y, por tanto, sus grupos quedaron descabezados y desintegrados.

8.2. DELITOS Y REOS

Como ya adelantamos, al auto del 30 de noviembre de 1624 salieron 50 reos⁵⁹⁷, repartidos entre 6 efigies y 44 personas. Según la relación escrita por Julián García de Molina (1624a) (secretario del secreto del tribunal de Sevilla) e impresa por Juan de Cabrera, salieron «feys Estatuas, quatro de Relaxados, una de Reconciliado, y otra que significava la perſona de un Sacerdote alumbrado ya difunto. Seys de abjuracion de Vehementi, con abito de media alfa, Treynta Reconciliados. Y los demas Alumbrados, haſta numero de cinquenta⁵⁹⁸» (f. A2r). Este resumen de los reos que ofrece García de Molina (1624a) se repite en otras relaciones, pero cuando se exponen los casos que salieron a este auto de fe, comprobamos que los reos se distribuyeron de manera diferente: los abjuradores *de vehementi* fueron 5 y no 6, y aunque los reconciliados sí fueron 30 en total, uno ya está contabilizado en las estatuas, así que para expresarlo como lo hace García de Molina (1624a) serían 29, y, por tanto, el resto de reos que quedan hasta 50 fueron 10 alumbrados (11 contando con el que salió en efigie) de los cuales 9 abjuraron *de levi* y el otro fue condenado a otras penas.

Aunque muchos de los reos fueron condenados a vestir el sambenito, sabemos por Ayora (1778) que, si no todos, buena parte de ellos obtuvo licencia tras el auto para zafarse de él (f. 10r).

⁵⁹⁶ El padre Francisco Méndez (30 de noviembre de 1624), el maestro Juan de Villalpando y la madre Catalina de Jesús (28 de febrero de 1627), y Juan Crisóstomo de Soria (11 de abril de 1627).

⁵⁹⁷ Llorca (1980) se equivoca y dice que son 70 reos (p. 164). Especifica que 11 de ellos son alumbrados, por lo que el error está en el resto de causas.

⁵⁹⁸ Es decir, 8 alumbrados.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Resúmenes de los reos por delitos y por condenas
del auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

<u>DELITOS</u>	<u>PERSONAS</u>	<u>EFIGIES</u>
Judaizantes	32	5
Renegados mahometanos	2	
Alumbrados	10	1

<u>CONDENAS</u>	<u>PERSONAS</u>	<u>EFIGIES</u>
Relajación		4
Reconciliación	29	1
Abjuración <i>de vehementi</i>	5	
Abjuración <i>de levi</i>	9	
Otras penas ⁵⁹⁹	1	1

Dice Huerga (2007) que «las seis estatuas sirvieron de relleno y de vistosidad» por la falta de relajados en persona (p. 688). Tampoco salieron las grandes figuras del alumbradismo sevillano como el maestro Juan de Villalpando o la madre Catalina de Jesús (que ya sabemos que lo harán el 28 de febrero de 1627), «sino el difunto Méndez⁶⁰⁰ en estatua y una decena en persona, de poco pelaje, y para ‘escarmiento’» (p. 688).

El tema de los relajados parecía importarle mucho a la Suprema, entendemos que por lo pedagógicos que resultaban. A finales de octubre de 1624, como en Sevilla no había ningún relajado pendiente de salir al auto, el Consejo ordenó al tribunal de Granada que enviase tres relajados en efígie⁶⁰¹ «para solemnizar el auto sevillano»

⁵⁹⁹ Nos referimos a aquellos reos que fueron condenados exclusivamente a otras penas diferentes de las recogidas en nuestra tabla (confiscación de bienes, sambenito, galeras, reclusión, etc.), pues las sentencias solían ser *mixtas* (por ejemplo, relajación y confiscación de bienes).

⁶⁰⁰ Francisco Méndez murió el 30 de octubre de 1616, ocho años antes de salir al auto de fe.

⁶⁰¹ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (29/10/1624) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 120r). A la vista de los datos que tenemos de los reos del auto extraídos de las relaciones, entendemos que se trata de los tres judeoconversos portugueses fugitivos porque eran vecinos de Málaga, territorio bajo la jurisdicción del tribunal granadino.

(Huerga, 1988, p. 280). Finalmente, el tribunal hispalense añadió un cuarto propio (cuarta, en este caso), pues sólo dos semanas antes de la celebración del auto general se concluyó su proceso⁶⁰².

Los reos que salieron el 30 de noviembre de 1624, organizados por delitos, son los siguientes⁶⁰³:

- **Judaizantes⁶⁰⁴:**

- 1) Leonor de Acosta⁶⁰⁵:

- Datos personales: 35 años, natural de Portugal, vecina de Sevilla y esposa de Benito López de la Rosa (también penitente en este auto).

- Delito: judaizante.

- Condena: abjuración *de vehementi*, confiscación de la tercera parte de sus bienes y sambenito de media aspa.

- 2) Beatriz Álvarez⁶⁰⁶:

- Datos personales: 70⁶⁰⁷ ó 71⁶⁰⁸ años, natural de Portugal, madre de Isabel de San Juan y de Ana María de los Santos⁶⁰⁹ (también penitentes en este auto).

- Delito: judaizante.

⁶⁰² La Suprema vio su proceso, enviado por el tribunal de Sevilla, y se lo devolvió con la sentencia el 12 de noviembre de 1624 (AHN, Inquisición, libro 690, f. 123v).

⁶⁰³ Hemos elaborado el listado a partir de la información recopilada de las distintas relaciones del auto de fe. Sólo especificaremos la fuente cuando se trate de una información que difiera de la que dan otros documentos.

⁶⁰⁴ Como ya adelantamos, entre las relaciones del auto consultadas hemos obtenido siete nombres de reos que no figuran en Anónimo (1624a) ni en Anónimo (1624b) y son éstos: María Díaz (Ginete, 1625 y Montero de Espinosa, 1820), Juan Duarte Pereira (Ginete, 1625), Isabel (Ginete, 1625), Francisco López (Ginete, 1625), Antonio López de Lanossa/ López de la Nossa (Ginete, 1625 y Montero de Espinosa, 1820), María (Ginete, 1625) y Ana Vázquez (Ginete, 1625 y Montero de Espinosa, 1820).

⁶⁰⁵ Anónimo (1624a) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁰⁶ En Anónimo (1624a), el apellido aparece escrito como *Xuarez*, pero se trata de la misma persona.

⁶⁰⁷ Anónimo (1624a).

⁶⁰⁸ Montero de Espinosa (1820).

⁶⁰⁹ Montero de Espinosa (1820).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

3) Jorge Álvarez:

–Datos personales: 55 años, natural de Portugal⁶¹⁰, vecino de Sevilla y marido de Ana Páez (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, abjuración *de vehementi*, sambenito de media aspa quitado al llegar al castillo, confiscación de la mitad de sus bienes y tres años de destierro precisos del distrito inquisitorial de Sevilla.

4) Leonor Álvarez:

–Datos personales: 39 años, portuguesa de nación⁶¹¹, vecina de Sevilla, esposa de Duarte Rodríguez (también penitente en este auto)⁶¹², madre de Catalina de los Ángeles y de Bárbara de Ulloa (también penitentes en este auto)⁶¹³.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

5) Catalina de los Ángeles:

–Datos personales⁶¹⁴: portuguesa de nación, hija de Leonor Álvarez y hermana de Bárbara de Ulloa (también penitentes en este auto)⁶¹⁵.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y un año de cárcel.

⁶¹⁰ Montero de Espinosa (1820) dice que era de Alfondón. En Anónimo (1624a) no entendemos bien lo que pone aunque parece ser *Ofradón*. En cualquier caso, no hemos encontrado ninguna localidad portuguesa que responda a cualquiera de esos nombres.

⁶¹¹ Ser *portugués de nación* significa que no nació en Portugal pero que es descendiente de portugueses.

⁶¹² Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b). El nombre del marido que dan estas relaciones coincide con el de uno de los reos de este auto, así que suponemos que se trata de la misma persona.

⁶¹³ Ginete (1625).

⁶¹⁴ En Anónimo (1624a) consta su edad, que acaba en 7, pero la primera cifra está tachada.

⁶¹⁵ Ginete (1625).

6) Felipa Díaz⁶¹⁶:

–Datos personales: 25 años, portuguesa de nación y vecina de Sevilla⁶¹⁷.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, sambenito quitado al volver al castillo, confiscación de bienes y un año de cárcel.

7) Clara Enríquez:

–Datos personales: 15 años, hija de Jorge Enríquez y de Leonor López⁶¹⁸ (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, sambenito quitado al volver al castillo y confiscación de bienes.

8) Jorge Enríquez:

–Datos personales: 60 años, natural de Portugal, vecino de Utrera (Sevilla), marido de Leonor López y padre de Clara Enríquez⁶¹⁹ (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y dos años de cárcel.

9) Catalina Fernández:

–Datos personales⁶²⁰: 26⁶²¹ ó 28⁶²² años, natural de Portugal y vecina de Sevilla.

–Delito: judaizante.

⁶¹⁶ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶¹⁷ Ayora (1778).

⁶¹⁸ Ginete (1625) dice que es la esposa de Jorge Enríquez y la madre de Leonor López.

⁶¹⁹ Ginete (1625) dice que es el marido de Clara Enríquez y el padre de Leonor López.

⁶²⁰ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820) dicen que es esposa de Antonio López de Lanossa/López de la Nossa, uno de los siete reos que no constan en Anónimo (1624a). Según este texto de la Biblioteca Británica, está casada pero con un tal Diego López de Silva, que no sale a este auto de fe y por eso no lo incluimos en los datos personales.

⁶²¹ Montero de Espinosa (1820).

⁶²² Anónimo (1624a).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

–Condena: abjuración *de vehementi*, confiscación de la mitad de sus bienes y sambenito de media aspa.

10) María Fernández⁶²³/ Hernández⁶²⁴:

–Datos personales: 46⁶²⁵ ó 56⁶²⁶ años, natural de Portugal, vecina de Sevilla⁶²⁷ y madre de Catalina Rodríguez (también penitente en este auto)⁶²⁸.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

11) Gaspar Fernández Brito⁶²⁹:

–Datos personales: 54 años, natural de Portugal, vecino de Sevilla y marido de Francisca López (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

12) Francisco Fernández Vivero/ Fernández Viveiro⁶³⁰:

–Datos personales: 36 años, natural de Portugal y vecino de Coria (Sevilla). Murió preso en las cárceles secretas durante el proceso, pero arrepentido.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación en efígie con sambenito y confiscación de bienes.

13) Antonio de Fonseca:

–Datos personales: 44⁶³¹, 46⁶³² ó 48⁶³³ años, natural de Galicia, portugués de nación, vecino de Sevilla y médico.

⁶²³ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶²⁴ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶²⁵ Ayora (1778).

⁶²⁶ Anónimo (1624a).

⁶²⁷ Ayora (1778).

⁶²⁸ Ayora (1778).

⁶²⁹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶³⁰ Anónimo (1624a).

–Delito: judaizante. Guardaba la ley de Moisés, sus ritos y ceremonias, observaba los sábados, se hacía la barba a punta de tijera, cumplía con el ayuno del sabbat, adoraba la estrella al Oriente por entender que sólo allí estaba Dios, rezaba los salmos sin gloria Patri, decía ser descendiente de David y como tal quería ser tratado y respetado, y pronunciaba algunos desatinos contra el catolicismo.

–Condena: reconciliación, abjuración *de vehementi*⁶³⁴, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua⁶³⁵.

14) Antonia García/ Antonia Antúñez García⁶³⁶:

–Datos personales: 38 años, natural de Portugal, vecina de Sevilla y posiblemente madre de Catalina de Lima (también penitente en este auto)⁶³⁷.

–Delito: judaizante.

–Condena: abjuración *de vehementi*, confiscación del tercio de sus bienes, sambenito de media aspa y tres años de destierro del distrito inquisitorial de Sevilla (so pena de ser declarada impenitente y relapsa).

15) Felipe Godínez:

–Datos personales: 36⁶³⁸ ó 39⁶³⁹ años, natural de Moguer (Huelva), vecino de Sevilla, portugués de nación, judío de los cuatro costados⁶⁴⁰, sacerdote, predicador, sobrino del padre Francisco Méndez⁶⁴¹ y de un judaizante que se pasó a Berbería, y nieto de un penitenciado con sambenito. Confesó no

⁶³¹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶³² Ginete (1625).

⁶³³ Montero de Espinosa (1820).

⁶³⁴ Anónimo (1624a).

⁶³⁵ Según anota Ayora (1778), «poco desp.^s salió libre à mula curando sin havito» (f. 12r).

⁶³⁶ Ginete (1625).

⁶³⁷ Hemos deducido el parentesco porque su marido, Álvaro Méndez (quien no sale a este auto de fe), consta como padre de Catalina de Lima.

⁶³⁸ Anónimo (1678) y Guichot (1889).

⁶³⁹ Anónimo (1624b).

⁶⁴⁰ Significa que sus cuatro abuelos fueron judíos.

⁶⁴¹ Anónimo (1678), Ayora (1778), Guichot (1889) y Bolaños Donoso (1981).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

haberse presentado ante la Inquisición porque lo había absuelto un sacerdote tenido por santo (Méndez).

–Delito: judaizante. No comía pescado que no tuviese escamas ni animal que no fuese degollado, fue encubridor de herejes, predicó proposiciones heréticas (como que la hostia sólo era un poco de pan, las imágenes, un poco de madera y que nadie podía entender las Escrituras sin saber hebreo) y compuso obras dramáticas sobre el Antiguo Testamento en las que modificó los hechos bíblicos.

–Condena: reconciliación, sambenito quitado al volver al castillo, confiscación de bienes, un año de reclusión en un convento u hospital, seis años de destierro del distrito inquisitorial de Sevilla, privación perpetua del ejercicio de órdenes y de tener oficio o beneficio, y se declara que incurrió en irregularidad como sacerdote⁶⁴².

16) Leonor Gómez/ López⁶⁴³:

–Datos personales: 50 años, natural de Portugal y vecina de Sevilla.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

17) Diego Gómez Brito/ Diego de Brito Sedero⁶⁴⁴:

–Datos personales: 78 años, portugués de nación, vecino de Sevilla y marido de Blanca Suárez (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua irremisible.

⁶⁴² Según Adolfo de Castro (1902), una vez que cumplió la condena, «quedó levantada á Felipe Godínez la irregularidad. Ejerció de nuevo, y ejemplarmente, el sacerdocio, fué un predicador respetado» (p. 280).

⁶⁴³ Anónimo (1624a).

⁶⁴⁴ El primer nombre sólo lo menciona Ginete (1625) (sin ofrecer ningún dato más) y el segundo sólo aparece en Anónimo (1624a) (donde sí figuran datos personales y condena). Ante la semejanza de ambos nombres, pensamos que puede tratarse de la misma persona.

18) Leonor Jorge⁶⁴⁵/ Jigé⁶⁴⁶:

- Datos personales: portuguesa de nación.
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, sambenito quitado al volver al castillo, confiscación de bienes y un año de cárcel.

19) Catalina de Lima/ de Luna⁶⁴⁷:

- Datos personales: 16⁶⁴⁸ ó 18⁶⁴⁹ años, natural de Portugal, vecina de Sevilla, doncella y posiblemente hija de Antonia García (también penitente en este auto)⁶⁵⁰.
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel⁶⁵¹.

20) Francisca López o Francisca de Silva⁶⁵²:

- Datos personales: 40 años, portuguesa de nación y esposa de Gaspar Fernández Brito⁶⁵³ (también penitente en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

21) Leonor López:

- Datos personales: 50 años, natural de Portugal⁶⁵⁴/ portuguesa de nación⁶⁵⁵, esposa de Jorge Enríquez y madre de Clara Enríquez⁶⁵⁶ (también penitentes en este auto).

⁶⁴⁵ Anónimo (1624a).

⁶⁴⁶ Anónimo (1624b). Escrito *Xigé*.

⁶⁴⁷ Ginete (1625).

⁶⁴⁸ Anónimo (1624a).

⁶⁴⁹ Montero de Espinosa (1820).

⁶⁵⁰ Hemos deducido el parentesco porque su padre, Álvaro Méndez (quien no sale a este auto de fe), consta como marido de Antonia García.

⁶⁵¹ Dos años de cárcel según Anónimo (1624a); cárcel perpetua según Montero de Espinosa (1820).

⁶⁵² Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶⁵³ Ayora (1778). En Anónimo (1624a) se dice que está casada con Gaspar de Brito, pero no se especifica que sea el Gaspar Fernández Brito que también sale a este auto de fe.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua⁶⁵⁷.

22) Benito López de la Rosa⁶⁵⁸:

–Datos personales: 39 años, natural de Portugal, vecino de Sevilla y marido de Leonor de Acosta (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: abjuración *de vehementi*⁶⁵⁹, confiscación de la mitad de sus bienes y sambenito de media aspa.

23) Ana Páez⁶⁶⁰/ Vaez⁶⁶¹:

–Datos personales: 51 años y esposa de Jorge Álvarez (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, abjuración *de vehementi*, sambenito de media aspa quitado al volver al castillo, confiscación de la mitad de sus bienes y tres años de destierro precisos del distrito inquisitorial de Sevilla.

24) Felipa Pereira⁶⁶²:

–Datos personales: 35 años, portuguesa de nación y prima de Francisco Pereira⁶⁶³ (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

⁶⁵⁴ Montero de Espinosa (1820).

⁶⁵⁵ Anónimo (1624a).

⁶⁵⁶ Ginete (1625) dice que es hija de Jorge Enríquez y de Clara Enríquez.

⁶⁵⁷ En Anónimo (1624a) consta esta condena y, a continuación, añade «solo carcel perpetua».

⁶⁵⁸ Anónimo (1624a) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁵⁹ El texto de Anónimo (1624a) dice «hábito de penitente», pero en un ladillo consta como abjurador *de vehementi*.

⁶⁶⁰ Montero de Espinosa (1820).

⁶⁶¹ Anónimo (1624a).

⁶⁶² Anónimo (1624a) y Ayora (1778). En Anónimo (1624b) aparece como *Felipe* y sin ningún dato personal, pero en la copia de Ayora (1778) se corrige su sexo y sí consta algún dato de la rea.

⁶⁶³ Ayora (1778) anota que Francisco Pereira decía que era su mujer cristiana nueva (f. 12v).

–Condena: reconciliación, sambenito quitado al volver al castillo, confiscación de bienes y un año de cárcel.

25) Francisco Pereira⁶⁶⁴/ de Perea⁶⁶⁵:

–Datos personales: 30 años, natural de Portugal, vecino de Sevilla y primo de Felipa Pereira (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y un año de cárcel.

26) Violante Pereira⁶⁶⁶/ Lucía Pereira⁶⁶⁷:

–Datos personales: 26 años, hija de Mencía Pestañas (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y un año de cárcel.

27) Mencía Pestañas o Gracia Rodríguez⁶⁶⁸:

–Datos personales: 62 años⁶⁶⁹, natural de Portugal, vecina de Sevilla y madre de Violante Pereira (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua irremisible.

⁶⁶⁴ Anónimo (1624a).

⁶⁶⁵ Anónimo (1624b). En Ayora (1778) aparece nombrado de las dos formas.

⁶⁶⁶ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶⁶⁷ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820) (sin ofrecer ningún dato más). Dada la coincidencia del apellido de ambas mujeres y del lugar en el que figuran éstas en las relaciones consultadas, pensamos que puede tratarse de la misma persona.

⁶⁶⁸ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b) la denominan con ambos nombres; Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820) sólo lo hacen con el segundo nombre (y sin ofrecer ningún dato más de la rea).

⁶⁶⁹ Anónimo (1624b) baila las cifras y dice que tenía 26 años, pero se trata de una errata porque le atribuye esa misma edad a la hija (esta vez, correctamente).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

28) Catalina Rodríguez:

- Datos personales: portuguesa de nación e hija de María Fernández (también penitente en este auto)⁶⁷⁰.
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

29) Francisco Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Málaga, se pasó a Berbería y ahora está fugitivo en Ámsterdam⁶⁷¹.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie y confiscación de bienes.

30) Gracia Rodríguez o Enríquez⁶⁷²:

- Datos personales: 25 años y natural de Portugal.
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

31) Duarte Rodríguez Méndez:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Málaga, fugitivo en Ámsterdam⁶⁷³, hermano de Jerónimo Rodríguez Méndez y marido de Leonor Álvarez⁶⁷⁴ (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie y confiscación de bienes.

⁶⁷⁰ Ayora (1778).

⁶⁷¹ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820) dicen que vive «en Flandes en las islas reveladas».

⁶⁷² Anónimo (1624a) la denomina con ambos apellidos; en Anónimo (1624b) es *Rodríguez*.

⁶⁷³ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820) dicen que vive «en Flandes en las islas reveladas».

⁶⁷⁴ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b). El nombre del marido de Leonor Álvarez que dan estas relaciones coincide con el de este reo, así que suponemos que se trata de la misma persona

32) Jerónimo Rodríguez Méndez:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Málaga, fugitivo en Ámsterdam⁶⁷⁵ y hermano de Duarte Rodríguez Méndez (también penitente en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie y confiscación de bienes.

33) Isabel de San Juan/ Álvarez de San Juan⁶⁷⁶:

- Datos personales: 24 años, hija de Beatriz Álvarez y hermana de Ana María de los Santos (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y un año de cárcel.

34) Ana María de los Santos:

- Datos personales: 25 años, hija de Beatriz Álvarez y hermana de Isabel de San Juan (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel perpetua.

35) Isabel de Silva:

- Datos personales: 24 años, natural de Portugal y vecina de Sevilla.
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y cárcel⁶⁷⁷.

36) Blanca Suárez:

- Datos personales: 70 años, natural de Portugal, vecina de Sevilla y esposa de Diego de Brito Sedero⁶⁷⁸ (también penitente en este auto). Murió durante el proceso sin arrepentirse.

⁶⁷⁵ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820) dicen que vive «en Flandes en las islas reveladas».

⁶⁷⁶ Anónimo (1624a).

⁶⁷⁷ Dos años de cárcel según Montero de Espinosa (1820), cárcel perpetua según Anónimo (1624a).

⁶⁷⁸ *Rodrigo Brito* según Ginete (1625), *Rodrigo Breto* según Montero de Espinosa (1820).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie junto con sus huesos por impenitente, confiscación de bienes y exposición de su sambenito en la catedral⁶⁷⁹.

37) Bárbara de Ulloa:

–Datos personales: 14 años, natural de Portugal, vecina de Sevilla, hija de Leonor Álvarez y hermana de Catalina de los Ángeles (también penitentes en este auto)⁶⁸⁰.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y un año de cárcel.

• Renegados mahometanos:

38) Francisco Álvarez:

–Datos personales: 24⁶⁸¹ ó 27⁶⁸² años, natural de Viana (Portugal), pirata corsario y cautivador de cristianos.

–Delito: renegado mahometano en Argel, cumplía con las obligaciones del islam.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y sogá en el auto de fe, azotes⁶⁸³, cárcel perpetua, tres años de ella en galeras al remo sin sueldo y que no se le quite el sambenito «sino a la lengua del agua⁶⁸⁴».

⁶⁷⁹ Este dato no consta en Anónimo (1624a).

⁶⁸⁰ Ginete (1625).

⁶⁸¹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶⁸² Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁸³ 100 azotes según Anónimo (1624a), Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820); 200 según Anónimo (1624b).

⁶⁸⁴ ‘Parte del agua del mar, de un río, etc., que lame el borde de la costa o de la ribera’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.363).

39) Benito (alias Samuel)⁶⁸⁵/ Ángel Benito⁶⁸⁶:

–Datos personales: 50⁶⁸⁷ ó 55⁶⁸⁸ años, natural de Coro (Aragón), vecino de Aragón⁶⁸⁹ y morisco.

–Delito: renegado mahometano.

–Condena: reconciliación, confiscación de bienes, sambenito y sogá⁶⁹⁰, 200 azotes y seis años de galeras al remo sin sueldo.

- **Alumbrados:**

40) Francisco del Castillo/ Francisco Castillo⁶⁹¹:

–Datos personales: 56⁶⁹² ó 58⁶⁹³ años, natural y vecino de Sevilla, sacerdote, maestro de Espíritu de los alumbrados⁶⁹⁴ o líder (*cabeza*) sustituto de una congregación alumbrada⁶⁹⁵. Mantiene una relación a tres con el hermano Juan de Jesús María (también penitente en este auto) y una doncella.

–Delito: alumbrado. Fingía ser santo, sustituía al cabeza de cierta congregación, les anunciaba la reforma de la Iglesia y la venida del Anticristo en doce años, a quienes ellos iban a combatir vivos o resucitados. Decía que los espíritus se heredaban y que ninguno de los que él gobernaba se había condenado, que había que comer muy bien, ordenaba a sus hijos de confesión que no se confesaran con otro y le tenían que pedir permiso para cualquier cosa, contaba a una niña las confesiones para que ella acudiese a los penitentes y les mandara enmendarse, y mantuvo una relación a tres con el hermano Juan de Jesús María (también penitente en este auto) y una doncella

⁶⁸⁵ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁸⁶ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁶⁸⁷ Anónimo (1624a).

⁶⁸⁸ Anónimo (1624b).

⁶⁸⁹ Anónimo (1624a).

⁶⁹⁰ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁹¹ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁹² Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁹³ Anónimo (1624a), Anónimo (1624b) y Guichot (1889).

⁶⁹⁴ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁹⁵ Anónimo (1624b) y Guichot (1889). Se trata de la Congregación de la Granada, aunque en las relaciones no se da el nombre.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

a la que engañaban diciendo que los tocamientos deshonestos no eran pecado sino efecto del espíritu, de la misma manera mantuvo relaciones con otras personas.

–Condena: abjuración *de levi*⁶⁹⁶, cuatro años de reclusión en un convento con suspensión de administrar sacramentos y decir misa salvo en Pascuas o los días de la Virgen; ayuno los lunes y los miércoles, y los viernes a pan y agua durante la reclusión, que se recojan sus libros sobre revelaciones, destierro de por vida del distrito inquisitorial de Sevilla y prohibición perpetua de confesar.

41) Antonio de la Cruz:

–Datos personales: 24⁶⁹⁷ ó 26⁶⁹⁸ años, natural y vecino de Sevilla, mulato y esclavo cautivo.

–Delito: alumbrado. Decía que meditaba en los misterios de la Divinidad y que una sierva de Dios tenía sus llagas⁶⁹⁹, comulgaba a diario con muchas formas porque creía que así recibía más gracia, enseñaba la oración mental, fingía revelaciones y decía desatinos y proposiciones heréticas y mal sonantes (como que su alma se había desposado con Jesús, y que el diablo podía más que Dios porque era más sutil).

–Condena: abjuración *de levi*⁷⁰⁰, que se le señale confesor⁷⁰¹, rezo del rosario y durante dos años que sólo comulgue en Pascuas, para ganar un jubileo o cuando vaya a morir; y prohibición de tratar asuntos alumbrados, so pena de 200 azotes y cuatro años de galeras⁷⁰².

42) Bárbola de Jesús/ Bárbara⁷⁰³ de Jesús:

–Datos personales: 30 años, vecina de Cádiz⁷⁰⁴ o Sevilla⁷⁰⁵ y beata carmelita.

⁶⁹⁶ Anónimo (1624a).

⁶⁹⁷ Anónimo (1624a), Anónimo (1624b) y Guichot (1889).

⁶⁹⁸ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁶⁹⁹ Podría tratarse de Mariana de Jesús o de las Llagas (también penitente en este auto).

⁷⁰⁰ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷⁰¹ Anónimo (1624a).

⁷⁰² Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷⁰³ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

–Delito: alumbrada. Fingía ser santa, decía que estaba en muy alto grado en la Trinidad, que estaba libre de hacer cualquier mal y que el diablo no podía tentarla, que comulgar muchas veces era recibir mucho a Dios, que había que comer bien para rezar porque gastaba mucho y no usar silicios ni otras cosas. Decía que había sabido que cierto sacerdote no estaba en gracia porque durante su misa vio la hostia negra, que una vez una imagen de la Virgen la llamó con la mano, que al comulgar se arrobaba en espíritu y subía al primer cielo y allí veía a los ángeles, que había visto nueve cielos y en el noveno estaba Dios, que un día un Cristo pareció que la abrazaba y que otro día mientras rezaba se le apareció el demonio transformado en un galán que le enseñó sus vergüenzas.

–Condena: abjuración *de levi*⁷⁰⁶, dos años de reclusión en un hospital donde cure mujeres y sirva para merecer la comida, y se le señale confesor.

43) Catalina de Jesús:

–Datos personales: 30 años, natural de Jerez de los Caballeros (Badajoz) y vecina de Sevilla, beata de San Basilio (Sevilla), tía de Ana de los Santos⁷⁰⁷ (también penitente en este auto) y mantiene una relación con un sacerdote (Juan Crisóstomo de Soria⁷⁰⁸).

–Delito: alumbrada. Decía que los que tienen unión de espíritu no pueden rezar un padrenuestro ni un avemaría, se ponía paños mojados en el corazón y debajo del brazo izquierdo diciendo que se abrasaba de amor de Dios, decía que una enfermedad que tenía se la había dado Dios para mitigar el fuego del espíritu, fingía arrobos y revelaciones, decía muchos desatinos y mantenía una relación con un sacerdote porque entendían que no era pecado estar juntos, él la comulgaba a diario y un día que fueron sorprendidos por una persona estando durmiendo juntos fingieron que él era el demonio que había ido a tentarla.

⁷⁰⁴ Anónimo (1624b), Anónimo (1678) y Guichot (1889).

⁷⁰⁵ Anónimo (1624a).

⁷⁰⁶ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷⁰⁷ AHN, Inquisición, libro 690, f. 124v.

⁷⁰⁸ Boeglin (2003). Juan Crisóstomo de Soria es el sacerdote alumbrado que salió al auto de fe particular celebrado en la iglesia de San Marcos el 11 de abril de 1627.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

–Condena: abjuración *de levi*⁷⁰⁹, vergüenza pública, reclusión⁷¹⁰ en un hospital donde sirva a mujeres o en un emparedamiento, se le señale confesor y destierro perpetuo del distrito inquisitorial de Sevilla cuando acabe la reclusión.

44) Mariana de Jesús o de las Llagas⁷¹¹/ María de Jesús⁷¹²:

–Datos personales: 25⁷¹³, 30⁷¹⁴, 35⁷¹⁵ ó 36⁷¹⁶ años, natural de Aguilar⁷¹⁷ o de Montilla⁷¹⁸ (Córdoba), vecina de Sevilla, beata carmelita descalza y maestra de Espíritu de los alumbrados.

–Delito: alumbrada. Decía que las llagas que tenía se las había dado Jesús (se las hizo ella con un ungüento) y fingía que le sudaban sangre, daba como reliquias los paños que mojaba con ella, decía no comer ni beber y que sólo se alimentaba con el Santísimo Sacramento, fingía arrobos y revelaciones, tenía espíritu de profecía, permitía que los sacerdotes que la visitaban le besaran la mano, daba consejos a los ricos y decía muchos desatinos (como que de niña se había desposado con Jesús ante la presencia de varios santos y que los anillos se los puso San José, y que sabía cuándo moriría, pedía dinero para su entierro).

–Condena: abjuración *de levi*⁷¹⁹, vergüenza pública, cuatro años de reclusión en un emparedamiento o en un hospital de mujeres y que sólo comulgue en Pascuas, para ganar un jubileo o cuando vaya a morir; rezo diario del rosario, ayuno perpetuo los lunes y miércoles, y los viernes a pan y agua, destierro

⁷⁰⁹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷¹⁰ Cuatro años, según Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820); dos años, para Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷¹¹ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820). En Anónimo (1624a) sólo figura con el primer nombre.

⁷¹² Anónimo (1624b) y Guichot (1889).

⁷¹³ Montero de Espinosa (1820).

⁷¹⁴ Anónimo (1624b).

⁷¹⁵ Anónimo (1624a) y Ginete (1625).

⁷¹⁶ Guichot (1889).

⁷¹⁷ Anónimo (1624a), Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁷¹⁸ Ayora (1778) y Guichot (1889).

⁷¹⁹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

perpetuo del distrito inquisitorial de Sevilla y que se recojan sus reliquias y papeles.

45) Hermano Juan de Jesús María:

–Datos personales: 55⁷²⁰, 56⁷²¹, más de 60⁷²², ó 68 años⁷²³, natural de Viana (Portugal)⁷²⁴ y vecino de Sevilla. Viste hábito de tercero o ermitaño y mantiene una relación a tres con Francisco del Castillo (también penitente en este auto) y una doncella. Su causa tardó en leerse dos horas y media.

–Delito: alumbrado. Tuvo muchos errores y supersticiones. Decía que la Virgen era su ángel de la guarda, que había estado en el cielo y allí había sido bautizado por Jesucristo, con San José como sacristán y teniendo como padrino a San Juan Bautista, que la Virgen le había fajado, que había sido confirmado en gracia tres veces, que sacaba ánimas del purgatorio, fingía ser santo y no necesitar la intercesión de otros santos ni de las imágenes, que Jesús le había concedido un jubileo como a San Francisco, que quienes le dieran limosna para que entrasen dos hijas como monjas no se condenaría, que mientras más comía y bebía se sentía mejor para rezar, que comunicaba el espíritu y el amor de Dios a las mujeres abrazándolas y besándolas. Junto con Francisco del Castillo (también penitente en este auto) había tenido tocamientos deshonestos con una doncella porque así tendrían una unión espiritual y que al abrazarla a ella estaba abrazando a la Virgen.

–Condena: abjuración *de levi*⁷²⁵ con una soga al cuello⁷²⁶, 100 azotes⁷²⁷, reclusión perpetua⁷²⁸ en un hospital o convento donde sirva para ganarse la comida y que sólo comulgue en Pascuas, para ganar un jubileo o cuando vaya a morir, que se le señale confesor, rezo diario del rosario, que no vista más

⁷²⁰ Anónimo (1678) y Guichot (1889).

⁷²¹ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁷²² Anónimo (1624a).

⁷²³ Anónimo (1624b).

⁷²⁴ Portugués de nación, según Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁷²⁵ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷²⁶ Anónimo (1624b).

⁷²⁷ Según Anónimo (1624b), 200 azotes.

⁷²⁸ Durante cuatro años, según Anónimo (1624a).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

hábito de ermitaño y que se recojan sus reliquias y papeles sobre arrobos y revelaciones.

46) Padre Francisco Méndez:

–Datos personales: difunto, portugués de nación, vecino de Sevilla, sacerdote y predicador, tío de Felipe Godínez⁷²⁹ (también penitente en este auto). La Inquisición lo investiga una vez muerto.

–Delito: alumbrado. Tenía una casa de recogidas donde decía misa poniéndose en cruz y comulgaba a esas mujeres a diario y con muchas formas, se quitaba las ropas sacerdotales tras la misa para bailar y cantar descompuestamente con ellas, decía que las mujeres que se confesaban con él no se condenarían, enseñaba la oración mental, decía que conocía el estado de las almas, fingía ser santo, tener arrobos y éxtasis, daba bramidos y se reía, dijo una misa de 26 horas, decía desatinos, proclamaba que lo debían canonizar, pronosticó (erróneamente) el día de su muerte y absolvió a varios judaizantes porque él mismo era descendiente de judíos y sospechoso de ser falso converso.

–Condena: salida al auto de fe en efigie vestida de clérigo con soga en vez de cingulo, se declaren su fama de santidad y su doctrina malas y sospechosas, y que se recojan las cosas⁷³⁰ que repartió en vida y que se tenían por reliquias.

47) Beatriz de Robles:

–Datos personales: 48 años, vecina de Fuentes (Sevilla) y morisca.

–Delito: alumbrada. Se amortecía tras comulgar, fingía revelaciones, y decía que sus bramidos y temblores eran de amor de Dios, de quien era muy querida y favorecida.

–Condena: abjuración *de levi*⁷³¹, dos años de reclusión en un hospital de mujeres donde sirva para merecer la comida y se le señale confesor.

⁷²⁹ Anónimo (1678), Ayora (1778), Guichot (1889) y Bolaños Donoso (1981).

⁷³⁰ Montero de Espinosa (1820) dice que lo que se recogen son sus huesos.

⁷³¹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

48) Antonia de San Francisco/ de Jesús⁷³²:

–Datos personales: 30 años, natural de Jerez de la Frontera (Cádiz), vecina de Sevilla y beata franciscana profesa. No se leyó toda su causa en el auto de fe porque era tarde.

–Delito: alumbrada. Decía que mediante la oración sabía las cosas por venir, el estado de las almas, lo que sucedía en otros lugares y si alguien iba a morir pronto o a sufrir una desgracia, y también afirmaba que estuvo un día entero en el purgatorio.

–Condena: abjuración *de levi*⁷³³, seis meses⁷³⁴ de reclusión en un hospital donde sirva para merecer la comida y dos años de destierro precisos de Sevilla y de Jerez de la Frontera (Cádiz) (si los quebranta, le serán doblados, además de imponérsele otras penas que decida el tribunal).

49) Bárbola María⁷³⁵/ Bartola María⁷³⁶/ Bárbara María del Santísimo Sacramento⁷³⁷/ Bárbola María del Santísimo Sacramento⁷³⁸/ del Espíritu Santo⁷³⁹:

–Datos personales: 40⁷⁴⁰ ó 50⁷⁴¹ años, natural de Sevilla, vecina de Jerez de la Frontera (Cádiz), maestra de Espíritu de los alumbrados⁷⁴² y monja del convento del Espíritu Santo⁷⁴³, de Jesús⁷⁴⁴ o del Dulce Nombre de Jesús⁷⁴⁵ o

⁷³² Anónimo (1624a).

⁷³³ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷³⁴ Seis años, según Anónimo (1624b).

⁷³⁵ Ginete (1625).

⁷³⁶ Montero de Espinosa (1820).

⁷³⁷ Anónimo (1678).

⁷³⁸ Guichot (1889).

⁷³⁹ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷⁴⁰ Guichot (1889).

⁷⁴¹ Anónimo (1624a), Anónimo (1678) y Ayora (1778).

⁷⁴² Anónimo (1624b) y Guichot (1889).

⁷⁴³ Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820).

⁷⁴⁴ Guichot (1889).

⁷⁴⁵ Anónimo (1624a) y Anónimo (1678).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

de las Recogidas⁷⁴⁶ (Jerez de la Frontera). Mantiene una relación con su sacerdote confesor alumbrado.

–Delito: alumbrada. Fingía ser santa, decía que curaba enfermos, fingía arrobos y revelaciones, decía que sabía qué almas iban al cielo y cuáles al infierno, afirmaba que había que comer bien porque la oración mental gastaba mucho, por lo que comía carne incluso durante los días prohibidos, comulgaba a diario y a veces lo hacía sin haberse confesado, y cerraba los ojos al elevar el sacerdote la hostia en la misa.

–Condena: abjuración *de levi*⁷⁴⁷, reclusión en un convento⁷⁴⁸, privada de voz activa y pasiva, que sirva sin velo y que esté en último lugar en el coro y en el refectorio; ayuno los lunes y los miércoles, y los viernes a pan y agua durante la reclusión, y que sólo comulgue en Pascuas, para ganar un jubileo o cuando vaya a morir, rezo diario del rosario y que se recojan sus papeles y libros sobre revelaciones.

50) Ana de los Santos:

–Datos personales: 12⁷⁴⁹ años, natural de Jerez de los Caballeros (Badajoz), vecina de Sevilla, doncella y sobrina de la beata Catalina de Jesús⁷⁵⁰ (también penitente en este auto).

–Delito: alumbrada. Decía que la Virgen le había dado leche y que Jesús le había dado sangre del costado, que había visto el cielo, el infierno y el purgatorio, que veía a los ángeles y sabía sus nombres, echaba aliento en la boca a algunas mujeres y las besaba diciendo que así participaban de la leche de la Virgen, veía habitualmente al demonio transformado en serpiente, fingía arrobos y revelaciones y decía otros desatinos.

–Condena: abjuración *de levi*⁷⁵¹, dos años de reclusión sirviendo a una comunidad o a una monja particular, que no trate de revelaciones y que confiese con confesor determinado.

⁷⁴⁶ Anónimo (1624b).

⁷⁴⁷ Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷⁴⁸ Un año, según Ginete (1625) y Montero de Espinosa (1820); cuatro años, para Anónimo (1624a) y Anónimo (1624b).

⁷⁴⁹ Según Guichot (1889), tenía 22 años.

⁷⁵⁰ AHN, Inquisición, libro 690, f. 124v.

Como podemos comprobar, la representación de *los otros* que la Inquisición sevillana seleccionó para adoctrinar al pueblo aquel 30 de noviembre de 1624 estaba integrada por los *actores* clásicos de los autos generales del XVII: judaizantes, renegados mahometanos y cristianos viejos. Pero, aunque en esta ocasión, los judeoconversos fueron los más numerosos, el *plato estrella* lo constituyeron sin duda los alumbrados, seguramente bien conocidos por los sevillanos, por la fama de santidad que algunos de ellos tenían en la ciudad. Este auto general *demostraba* que no había que bajar la guardia en el combate contra la herejía, pues ésta podía llegar a todos los lugares, incluso a aquellos aparentemente santos, como la Iglesia católica, igual que había sucedido 70 años antes con el foco luterano.

8.3. CELEBRACIÓN

Como ya adelantamos, el auto general no iba a celebrarse el 30 de noviembre, sino antes. Al menos, ésa era la intención tanto de la Suprema como del tribunal de Sevilla.

La Suprema ansiaba que hubiera pronto un gran auto, y así se lo comunicó al tribunal de Sevilla en octubre de 1623: «esperamos que con brevedad se dispondrán las causas para celebrar *auto público de fe*, de que resultará mucha gloria de Nuestro Señor y autoridad al Santo Oficio» (Consejo de la Suprema⁷⁵² en Huerga, 1988, p. 402).

Ninguno de los cabecillas alumbrados que estaban encarcelados iba a poder salir al auto general, pues sus causas estaban inconclusas. Pero sí podrían sacar en efigie y con sus huesos exhumados a Francisco Méndez, cuya presencia, a decir del inquisidor Alonso de Hoces, «causará admiración en los reinos, y que esto solo bastará a hacer el *auto* insigne» (Alonso de Hoces⁷⁵³ en Huerga, 1988, p. 401). Un mes más tarde, Hoces insistía en lo beneficioso de la presencia del difunto Méndez en el auto que se preparaba:

⁷⁵¹ Anónimo (1624a).

⁷⁵² Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (30/10/1623) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 87v).

⁷⁵³ Carta del inquisidor de Sevilla Alonso de Hoces al inquisidor general Andrés Pacheco (24/10/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2960, s. p.).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

en esta ciudad fue tenido por sancto, y de manera que hay muchas personas que veneran por reliquias sus vestiduras y otras cosas, y él fue tan gran delincuente que bastara solo esta causa (para) hacer famoso el *aucto*, y causar gran escarmiento y exemplo en estos reinos (Alonso de Hoces⁷⁵⁴ en Huerga, 1988, p. 409).

A primeros de 1624, la Suprema apremiaba al tribunal a que concluyese las causas pendientes tanto de los alumbrados como de los judaizantes⁷⁵⁵. A finales de abril, ante las noticias que llegaban desde Sevilla, se planteó la celebración del auto general para finales de mayo o primeros de junio, como cuenta el propio inquisidor general:

El estado en que se me avisa por carta de 23. de este se hallan las causas de fe en ese Tribunal es muy bueno y he recibido particular contentam^{to}. que el auto se pueda celebrar a los ultimos del que viene, o primeros del Junio siguiente. El cuidado que pusieredes Señores para que no se dilate a mas tiempo estimare sobre manera. A vro colega Don Alonso de Hoçes se le avisa de mi orden que para la misma ocassion procure despachar las causas que corren por su cuenta que olgare que de unas y de otras se haga un lucido auto y que sean muy pocas las que se queden para despachar en una parrochia (Pacheco, 1622–1626, f. 140v⁷⁵⁶).

A mediados de mayo, los inquisidores Rodrigo de Villavicencio, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés enviaron malas noticias a Pacheco: su colega Alonso de Hoces (el único inquisidor de Sevilla no firmante)

ha dicho a diversas personas que no puede dar causa alguna de los dichos *Alumbrados* para que salgan en el dicho *auto*, habiendo de ser tan de próximo, y ha mostrado ánimo y deseo que este *auto* se dilate para el invierno, diciendo que los que damos prisa y deseamos se haga el *auto* nos fundamos en fines e intereses particulares, como entendemos lo habrá respondido a V. S. Ill.ma.

Nos ha parecido hacer al dicho nuestro colega el requerimiento que originalmente va con ésta, en que le pedimos que por lo menos sustancie seis u ocho causas de los

⁷⁵⁴ Carta del inquisidor de Sevilla Alonso de Hoces al inquisidor general Andrés Pacheco (27/11/1623) (AHN, Inquisición, legajo 2960, s. p.).

⁷⁵⁵ Véase Huerga, 1988, pp. 413 y 416, donde se transcriben fragmentos de las cartas enviadas desde Madrid a Sevilla.

⁷⁵⁶ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (30/04/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, f. 140v).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Alumbrados que pueden salir al *auto* con las de los judaizantes y demás penitenciados que hubiere (...).

Y porque el tiempo se va adelantando y también el despacho de las causas de los judaizantes, suplicamos a V. S. Ill.ma nos dé licencia para que podamos celebrar el *auto* por lo menos en todo el dicho mes de junio, antes que entre el rigor de los calores, o nos mande aquello que fuere servido hagamos (Rodrigo de Villavicencio, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés⁷⁵⁷ en Huerga, 1988, p. 422).

Sin saber todavía esto, ese mismo día, el inquisidor general Pacheco escribió al tribunal de Sevilla fijando la celebración del auto para el 30 de junio: «nos ha parecido prorrogar la celebración del auto de fe hasta domingo treinta del mes de Junio proximo venidero para que sin falta se celebre en el dicho día» (Pacheco, 1622–1626, f. 144v⁷⁵⁸).

Así, para finales de mayo, los planes iniciales ya habían cambiado: «la celebración del auto se ha prorrogado respecto del calor grande que de ordinario hace en esa ciudad en el tiempo que estaua señalado» (f. 150v⁷⁵⁹).

El 15 de octubre, el inquisidor general parecía cansado de esperar y transmitió a los inquisidores sevillanos que el auto no podía esperar más y se debía celebrar en un mes, el 17 de noviembre:

Las causas de los alumbrados que restan por sustançar se van difiriendo tanto que me ha parecido que con las desta calidad y las demas de otra qualquiera que estuvieren determinadas se celebre el auto de fe Domingo diez y siete del mes de noviembre inmediato a este. Desde luego os prevendreis Señores concluyendo las causas que para dicho dia pudieren estar determinadas para que los reos a quien tocan puedan con los demas salir al auto dando orden a que se haga el tablado y cadaalso y todo lo demas que fuere neçessario advirtiendole que de ninguna suerte se ha de prorrogar del dicho dia diez y siete de noviembre que assi conviene y es nuestra voluntad que se execute sin falta alguna (f. 193v⁷⁶⁰).

⁷⁵⁷ Carta de los inquisidores de Sevilla Rodrigo de Villavicencio, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés al inquisidor general Andrés Pacheco (14/05/1624) (AHN, Inquisición, legajo 2961, s. p.).

⁷⁵⁸ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (14/05/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, f. 144v).

⁷⁵⁹ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (28/05/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, f. 150v).

⁷⁶⁰ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (15/10/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, f. 193v).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

No sabemos qué le contó el tribunal de Sevilla a la Suprema en los siguientes días, pero el 29 de octubre, el Consejo le informó⁷⁶¹ de que el auto se volvía a retrasar: «visto lo que escribís al Ilustrísimo Señor Inquisidor General, consultando con Su Señoría Ilustrísima, ha parecido prorrogar el término del *auto* hasta el día de San Andrés, como os parece (...)» (Consejo de la Suprema⁷⁶² en Huerga, 1988, p. 429).

El 12 de noviembre, desde Sevilla se informó de que «aviendo visto los exemplares que en estos casos a avido, se trató de executar lo que otras vezes se a hecho» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁷⁶³ en Llorca, 1980, p. 163), quizá porque la celebración de un auto general en Sevilla ya se había convertido en algo extraño por haber pasado dos décadas desde el último.

El día 19, el inquisidor general envió algunas indicaciones sobre el auto a los inquisidores sevillanos acerca del protocolo y la construcción del tablado:

El auto se ha de celebrar para el dia señalado en que no ha de aver novedad si alguna differençia se ofreciere assi en asientos como en pretensiones de precedençias como en otra qualquier cossa se executara lo que la mayor parte resolviere y en igualdad de votos aquello en que viniere el mas antiguo (...).

(...) Y en quanto a tablado se haga con la menor costa que se pueda y lo remito como lo demas a la mayor p.^{te} del Tribunal y a votos iguales como queda dicho y en los asientos se guarde la costumbre (Pacheco, 1622–1626, ff. 202v–203r⁷⁶⁴).

Además, Pacheco (1622–1626) se refiere a la relación que el tribunal de Sevilla tenía que encargar, documento que recibiría el rey y en el que había que destacar el gran éxito que había sido la promulgación del edicto de gracia, seguramente para demostrar al monarca lo productivo y esencial que era el Santo Oficio:

⁷⁶¹ Llorca (1980) afirma que fue la Suprema quien pidió el retraso y la referencia que da es una carta conservada en AHN, Inquisición, legajo 2960 (p. 163).

⁷⁶² Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (29/10/1624) (AHN, Inquisición, libro 690, f. 120r).

⁷⁶³ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla (12/11/1624) al Consejo de la Suprema (AHN, Inquisición, legajo 2960).

⁷⁶⁴ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (19/11/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, ff. 202v–203r).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Y advierto que la relación que se suele enviar del auto se ordene desde luego porque se envíe con brevedad y el ordenarla se cometa a persona inteligente y que ponga las cosas de sustancia bien puestas porque se ha de dar a su Mag.^d y así es bien que venga duplicada porque quede una en el Consejo. Y ase de advertir que en ella se pongan el número de los testificados en la secta de alumbrados y la gracia que se les ha hecho por el edicto y de quanta importancia ha sido para aquella ciudad y prov.^a así por averse escusado quedar notadas tantas personas como lo quedaban, como por averseles advertido el camino con la gracia para descargar sus conciencias viniéndose a manifestar y quedar así arrancada de raíz tan mala secta que así iba cundiendo y con tan graves daños. Y que quedan otras causas que no se han podido acabar de sustanciar atendiendo al inconveniente que se seguía de dilatarse el auto por lo que padecían los reos de larga prisión (ff. 202v–203r⁷⁶⁵).

Con la fecha ya fijada, durante todo el mes de noviembre se fueron desarrollando las distintas acciones que conformaban la preparación y celebración del auto, cuyo coste⁷⁶⁶ ascendió a 396.374 maravedíes⁷⁶⁷, distribuidos en las siguientes partidas (Lower⁷⁶⁸, 1979, p. 589):

⁷⁶⁵ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (19/11/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, ff. 202v–203r).

⁷⁶⁶ AHN, Inquisición, legajo 5047, exp. 3 (Huerga, 1988, p. 300).

⁷⁶⁷ García de Yébenes Prous (1990) afirma que el tribunal de Sevilla, en 1624, gastó 373.492 maravedíes en autos de fe (p. 1.304), cifra imposible porque es inferior al coste del auto general en casi 23.000 maravedíes, y ese año además hubo al menos, que nos consten, dos autos particulares cuyos costes habría que sumar.

⁷⁶⁸ Lower (1979) se confunde al dar la fecha y dice que fue el 30 de enero, pero los gastos por partidas se corresponden con los que también ofrece Domínguez Ortiz, 2003b, p. 93.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Gastos del auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

<u>CONCEPTOS</u>	<u>GASTOS</u>
Gastos generales	28.076 maravedíes
Bancos, alfombras, etc.	36.552 maravedíes
Bayetas para los sambenitos	17.136 maravedíes
Cera amarilla	23.366 maravedíes
Abogados de reos	26.520 maravedíes
Obra del cadalso	264.724 maravedíes
<u>TOTAL: 396.374 maravedíes</u> ⁷⁶⁹	

- **Invitaciones**

El 8 de noviembre, Martín de la Guerra Paniagua, fiscal del tribunal de Sevilla, envió una carta a los ministros del distrito, por orden de los inquisidores, para avisarlos de que estaba previsto que se celebrase un auto de fe el 30 de noviembre y los convocaba para que ellos, con los familiares, fueran «a autorizar este auto con sus insignias» y que estuviesen en Sevilla el jueves 28, para poder asistir a la procesión de la Cruz verde el viernes 29 (Guerra Paniagua, 1624, f. 212r) [*anexo 82*].

Esta misma información fue comunicada el 9 de noviembre por un secretario del secreto⁷⁷⁰ al Cabildo eclesiástico, al Cabildo secular y a la Real Audiencia, y los invitaba a participar en él (García de Molina, 1624a, f. A1r). Lo mismo hizo el receptor⁷⁷¹ con los nobles o *señores de Título* (ff. A1r–A1v).

⁷⁶⁹ Boeglin (2003, p. 151) se equivoca en el total y baila dos cifras: dice 369.374 maravedíes en lugar de 396.374.

⁷⁷⁰ Desconocemos su identidad, pues ninguna de las relaciones consultadas la proporciona. Dado que Julián García de Molina ocupaba ese cargo y redactó uno de los textos, deducimos que no debe de tratarse de él, pues no sería lógico que obviara su propio nombre cuando, en otra parte de su relación, sí se automenciona. Nos consta que en aquel momento también eran secretarios del secreto Juan de Contreras y Juan Tello.

⁷⁷¹ No sabemos el nombre del receptor ni cuándo avisa a los nobles porque no hemos encontrado ningún ejemplar de las invitaciones, pero suponemos que se despacharían el día 9, igual que las de las autoridades.

Así, representantes de todos los elementos sociales más influyentes acudirían al auto de fe para apoyar simbólicamente con su presencia el trabajo de la Inquisición en la erradicación de la herejía del distrito de Sevilla. Aunque este apoyo más bien era una representación teatral, pues, en el caso de las autoridades civiles y religiosas, ya sabemos que lo mucho que les incomodaba quedar relegadas a un segundo plano frente a la situación preponderante del tribunal en los autos. Pero todos los integrantes del Estado debían dar al pueblo la imagen de unidad y desempeñar ese papel en la *obra teatral* que era el auto de fe: todos eran uno en el combate contra *los otros*.

- **Pregón**

El día 10, los familiares, previamente convocados, acudieron al castillo de Triana, sede del tribunal, para participar a caballo en el pregón del auto de fe por las calles y plazas más importantes del centro de Sevilla, acompañados por trompetas y atabales⁷⁷² (Ginete, 1625, f. C3v). La comitiva salió del castillo a las 10:00⁷⁷³, encabezada por «un moço con los atabales en mula: luego tres trompetas, y el pregonero; familiares a cavallo; y entre ellos chirimias» (Anónimo, 1678, s. p.), luego, al lado derecho, Fernando de Saavedra y Alvarado⁷⁷⁴, el alguacil mayor (Ginete, 1625, f. C3v), y al otro lado Juan de Contreras, uno de los secretarios del secreto⁷⁷⁵ (García de Molina, 1624a, f. A1v) [*anexo 83*].

Ninguna relación menciona el recorrido del pregón, aunque el documento de Anónimo (1678) dice que «se publico en las partes acostumbradas» (s. p.), así que suponemos que la ruta debió de ser similar a la que conocemos de 1660: castillo de Triana, puente de barcas, Puerta de Triana⁷⁷⁶, calle de la Muela⁷⁷⁷, calle Sierpes, plaza

⁷⁷² ‘Timbal’, ‘tambor pequeño o tamboril que suele tocarse en fiestas públicas’ (Real Academia Española, 2001a, p. 235).

⁷⁷³ Guichot (1889, p. 134) da esta hora, pero no la fecha. Anónimo (1678, s. p.) coincide en la hora, aunque dice que el pregón fue el sábado 9. Dado que las invitaciones al auto de fe se enviaron los días 8 y 9, no nos parece lógico que el pregón se celebrase este último día.

⁷⁷⁴ Caballero de la orden de Alcántara.

⁷⁷⁵ Anónimo (1678) no menciona a Contreras, pero sí dice que el alguacil mayor iba «con un secretario» (s. p.). Guichot (1889) omite igualmente a Contreras pero habla de «secretarios» (p. 134).

⁷⁷⁶ Estaba en la confluencia de las calles Reyes Católicos y San Pablo, a la altura de la calle Gravina.

⁷⁷⁷ Calle O'Donnell.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

de San Francisco, calle Génova⁷⁷⁸, Gradas⁷⁷⁹, Arquillo de San Miguel⁷⁸⁰, la Lonja⁷⁸¹, Reales Alcázares y Palacio arzobispal (con pregones en varios puntos del recorrido) [*anexo 104*].

Según narra García de Molina (1624a), «uvo grã rumor en la Ciudad mostrando mucho contento, por aver veynte años que no fe avia celebrado otro Auto general, y por esperar las cauſas de los alumbrados» (f. A1v). Ginete (1625) coincide en la alegría por ver a estos heterodoxos en el auto (f. C3v). Si hacemos casos a estas relaciones, el pregón consiguió despertar la curiosidad de los sevillanos y excitar su imaginación, predisponiéndolos a asimilar todo lo que el poder quería transmitirles en aquel *espectáculo de la fe* que se estaba preparando.

• Tablado

El tablado o cadalso, «muy ſumptuoſo» (Ginete, 1625, f. C3v), fue diseñado por el maestro mayor de Sevilla, probablemente Andrés de Oviedo⁷⁸². Cuenta García de Molina (1624a) que «hizo una planta, y condiciones de altura, largueza, gradas, y eſcaleras que avia de tener. Y aviẽdo juntado carpinteros, con boz de pregonero fe admitieron las baxas, y concertò la hechura del dicho Cadahallſo» (f. A1v), lo que significa que la obra la diseñó el maestro mayor de la ciudad pero la ejecutó otra persona, contratada mediante subasta pública (Cruz Isidoro, 1997a, pp. 166–167). Se comenzó a construir el 13 de noviembre (Anónimo, 1678, s. p.) y costó, como ya vimos anteriormente, 264.724 maravedíes. No hemos hallado ningún documento que acredite quién pagó el cadalso y tenemos serias dudas de si fue el tribunal de Sevilla o el Cabildo secular: aunque el maestro mayor de la ciudad diseñaba las obras que corrían a cargo

⁷⁷⁸ Avenida de la Constitución.

⁷⁷⁹ Contorno de la catedral dividido en tres zonas que ocupaban parte de las actuales avenida de la Constitución, calle Alemanes y calle Placentines. En este caso, se refiere a la zona de la avenida de la Constitución.

⁷⁸⁰ Actualmente no existe, pues fue derribado en el siglo XVIII. Estaba junto a la catedral, en la confluencia de la avenida de la Constitución y calle Fray Ceferino González.

⁷⁸¹ Archivo de Indias.

⁷⁸² Andrés de Oviedo, familiar del Santo Oficio (Cruz Isidoro, 1997a, p. 197), ocupó el cargo de maestro mayor de la ciudad entre 1620 y 1629, aunque no hemos encontrado ningún documento que acredite que fuese él y no otro quien diseñó el cadalso de 1624. Para saber más sobre Andrés de Oviedo, véase Cruz Isidoro, 1997a, pp. 195–213.

del Cabildo, por lo que podría haber sido esta institución quien pagara, hay tres datos que nos hacen plantearnos que quizá no fue así. Por un lado, la indicación ya vista del inquisidor general a los inquisidores sevillanos de que el tablado se hiciera «con la menor costa que se pueda» (Pacheco, 1622–1626, f. 203r⁷⁸³), lo cual nos lleva a pensar que pagaba el tribunal. Por otro lado, sabemos que, en 1626, el propio Andrés de Oviedo, en calidad de maestro mayor de la ciudad, dirigió las obras de acondicionamiento de la nueva sede de la Inquisición sevillana⁷⁸⁴, obra que sabemos que no pagó el Cabildo⁷⁸⁵. Además, en 1631, el tribunal volvió a recurrir a Oviedo, esta vez para encargarle (junto al maestro mayor de obras del Santo Oficio y a un maestro albañil) la tasación de las reparaciones que necesitaba el castillo de Triana (García de Yébenes Prous, 1990, p. 644). Así, entendemos que la Inquisición podía requerir los servicios del maestro mayor de la ciudad sin que ello implicase que el Cabildo secular corriera con los gastos de la obra ejecutada.

El tablado medía 24 varas en cuadro⁷⁸⁶ (García de Molina, 1624a, f. A1v), casi 396,81 metros cuadrados⁷⁸⁷. El cadalso, levantado «en la parte y lugar acostumbrado» (f. A1v), se dividía en tres partes principales: una, que discurría paralela a las Casas Capitulares (el actual Ayuntamiento), sede del Cabildo secular, y otra, que daba la espalda a la acera donde se encontraba la sede de la Real Audiencia (hoy, Sala Chicarreros). Entre ambas, la zona central estaba destinada al altar que presidiría la Cruz verde. Aunque las descripciones que nos proporcionan los autores de las relaciones son bastante confusas e incompletas, cuando hablemos del desarrollo del auto, intentaremos explicar cómo se distribuyeron los asistentes.

⁷⁸³ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (19/11/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, ff. 202v–203r).

⁷⁸⁴ Se trata de la casa de los Tello Tavera, en la collación de San Marcos.

⁷⁸⁵ Los familiares dieron 40.000 reales, el tribunal de Córdoba (por orden de la Suprema) pagó 6.000 ducados y se aportaron otros 600 obtenidos por la venta de una finca de Gibraltón (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 76).

⁷⁸⁶ Quiere decir que el tablado medía 24 varas x 24 varas. La vara castellana son 0,83 metros.

⁷⁸⁷ Exactamente 396,8064 metros cuadrados: (24 varas x 0,83 metros) x (24 varas x 0,83 metros) = 19,92 metros x 19,92 metros = 396,8064 metros cuadrados.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

• Calle de tablados

El jueves 28 se colocaron tablados cubriendo las calles por las que iban a discurrir las distintas procesiones que se celebrarían para el auto de fe, desde el puente de barcas de Triana hasta la Puerta del Arenal (García de Molina, 1624a, f. A1v). Además, para el día del auto, en estos tablados había asientos que se cobraron «a uno y dos reales» (Anónimo, 1678, s. p.) para que quienes quisieran pudiesen contemplar los desfiles allí sentados.

• Víspera del auto de fe

El viernes 29 fue un día intenso en los preparativos de la celebración del auto de fe para todos los miembros del tribunal. Por la mañana, los familiares, comisarios y notarios acudieron al castillo. Algunos de los familiares se quedaron allí guardando las puertas de la sede del tribunal, mientras que otros hacían lo mismo pero en el cadalso de la plaza de San Francisco o iban haciendo sitio por donde iba a pasar la procesión (García de Molina, 1624a, f. A1v). Los inquisidores también se reunieron en el castillo «para el despídiente de los negocios concernientes al auto q uvo bien q hazer, pues falierõ de su Audiencia a mas de la una» (Ginete, 1625, f. C4r). Entonces surgieron problemas con la edificación del cadalso:

Tuvieron noticia q el Maestro carpintero que fe encargò del tablado, no avia cumplido con las condiciones del afsiento de su fabrica, advirtiendõ q la gẽte q avia acudido era mucha, temiẽdo otra ruyna como la de Granada⁷⁸⁸: ordenaron a un su ministro

⁷⁸⁸ No hemos podido datar este accidente, aunque dada la manera que Ginete (1625) tiene de mencionarlo, como si el lector supiese perfectamente a qué se refiere, entendemos que o bien ocurrió aquel mismo año 1624 o sucedió tiempo antes y fue muy sonado. Maqueda Abreu (1992a) menciona este asunto, pero sólo dice que en Granada se cayó un tablado (p. 182), sin dar fechas ni concretar si el derrumbe fue antes o durante el auto de fe. El único accidente sucedido en Granada que hemos encontrado es el derrumbe de unos balcones durante las celebraciones del ascenso al trono de Felipe IV en 1621 (Sánchez, 1724, p. 6), aunque ninguno que afectara a un tablado. Sobre este accidente, Andrés de Almansa y Mendoza (2001) escribe en su cuarta carta (31/08/1621): «la desgracia de Granada fue grandísima, día de Santiago, que, aclamando^e a su majestad en aquella ciudad, se cayó una casa en la Plaza de Bibarrambla, donde se levantaba el estandarte real, y mató a muchas personas e hirió a muchísimas. El número de los muertos llega a doscientos y cuarenta y seis, y el de los heridos a más de cuatrocientos» (p. 203).

confidente, fueſſe al tablado y vieſſe ſi eſtava en la diſpoſicion que convenia para acto tan celebre, y donde avia de concurir tan grandioſo gentio, y que eſtuvieſſe con los Diputados de la ciudad, y encargaffe el cuydado que convenia ſe tuvieſſe. El miniſtro fue, y lo diſpuſo como ſe le ordenò, y dio el recaudo a la Ciudad y Diputados al tiempo que ſalian de ſu ayuntamiento, en prefencia del ſeñor Aſiſtente, y por todos ſe juzgò eſtar bien diſpueſto, y ſe reſpondio que eſtava muy fuerte a la ſatiſfacciòn del pueblo (f. C4r).

Por la tarde, ſe pregonó que, por aquellos lugares por los que fueſen a paſar las proceſiones, nadie podía llevar armas ni circular a caballo o en coche, ſo pena «de perdido todo⁷⁸⁹», de lo que ſe encargaría la juſticia civil (García de Molina, 1624a, f. A1v).

A las 14:00 ſe reunieron en el caſtillo de Triana todos los componentes del tribunal de Sevilla, «aun muchos de otras Inquiſiciones» (Ginete, 1625, f. C4v) y las órdenes religiosas para participar en la proceſiòn de la Cruz verde⁷⁹⁰. Hacia las 15:30⁷⁹¹ (f. C4v) comenzó el traslado de la Cruz desde el caſtillo hasta el tablado de la plaza de San Francisco, a cuyo paſo por el puente de barcas ſe le rindieron honores mediante ſalvas diſparadas por los navíos que eſtaban en el río (García de Molina, 1624a, f. A2r) y por dos compañías ſituadas en el puente (Anónimo, 1678, s. p.). Igualmente, repicaron las campanas de la catedral, parece que hasta que la Cruz llegó a la plaza⁷⁹² (Ginete, 1625, f. D1v). Aunque ninguna relaciòn eſpecifica el recorrido, dado que antes hemos dicho que García de Molina (1624a) cuenta que ſe hizo una calle de tablados hasta la Puerta del Arenal, entendemos que el camino fue el habitual que ſe tomaba para entrar por allí a la ciudad (como en 1660): caſtillo de Triana, puente de barcas, Arenal, Puerta del Arenal, calle de la Mar, Gradas, calle Génova y plaza de San Francisco [*anexo 104*].

⁷⁸⁹ Suponemos que quiere decir que perdía aquel bien con el que ſe había incumplido la prohibición (el arma, el caballo o el coche), no que le fueran a confiscar todos ſus bienes.

⁷⁹⁰ La proceſiòn a la que nos referimos es la de traslado de la cruz desde el caſtillo al tablado, pero el 28 de noviembre, el día antes de producirſe éſta, debió de haber ſido llevada allí desde el convento dominico de San Pablo, aunque ninguna de las relaciones conſultadas menciona eſte primer traslado.

⁷⁹¹ García de Molina (1624a, f. A1v) y Guichot (1889, p. 134) dicen que el acto empezó a las 15:00, y Anónimo (1678, s. p.) ſitúa el inicio a las 16:00.

⁷⁹² «(...) y la Santa Ygleſia tambien la hizo con ſu muſica de Campanas de todo lo que durò haſta llegar al tablado» (Ginete, 1625, f. D1v).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

La procesión la abría «el Receptor del Fisco⁷⁹³ con alabarderos» (Montero de Espinosa, 1820, p. 45), «espejando la gente, dando lugar q passasse el Estandarte: a quien luego seguian las Religiones» (Ginete, 1625, f. D1r).

Continuaba el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, portado por el alguacil mayor Fernando de Saavedra. A ambos lados iban llevando las borlas del pendón el familiar Nuño de Villavicencio Estupiñán⁷⁹⁴ (seguramente a la derecha, por cuestión de precedencia) y Juan de Leyva y Zúñiga, caballero de la orden de Calatrava (f. C4v). Los acompañaban algunos señores de título y unos 20 caballeros «principales y luzidos» de Sevilla (García de Molina, 1624a, f. A1v), como los caballeros de Santiago Juan Gutiérrez y Portugal, Juan Ramírez de Arellano, Francisco Tello de Espinosa, Diego Ximénez de Enciso⁷⁹⁵ y Simón de Frens; el Señor de Benacazón⁷⁹⁶, de la orden de Calatrava, Pedro Tello Hidalgo, caballero de San Juan, y los veinticuatro Fernando de Medina Melgarejo y Fernando de Céspedes (Ginete, 1625, ff. C4v–D1r).

Detrás de los caballeros iban las órdenes religiosas, que tenían sus precedencias: primero los mercedarios descalzos, luego los victorios o mínimos, los mercedarios calzados, los carmelitas, los agustinos, los franciscanos y los dominicos, «que passavan de quatrociētos» (f. D1r). Tanto los religiosos como los familiares, notarios y comisarios, que iban a continuación en la comitiva⁷⁹⁷ portando la cruz de Santo Domingo en sus ropas⁷⁹⁸, llevaban «velas blancas de a libra y mas, encendidas» (f.

⁷⁹³ También llamado *receptor de los bienes confiscados*. Ningún otro texto consultado lo menciona.

⁷⁹⁴ Además de familiar del tribunal de Sevilla, era caballero de la orden de Santiago y regidor de la ciudad de Cádiz (García de Molina, 1624a, f. A1v).

⁷⁹⁵ Aunque modernizamos la grafía de los nombres y apellidos, en este caso hemos optado por la forma antigua, pues así es como aparece rotulada la calle sevillana que lleva su nombre.

⁷⁹⁶ Creemos que se trata de Martín Pantoja Portocarrero, señor de Mocejón y Benacazón, hijo de Luis Pantoja Portocarrero y de Sancha de Guzmán y Silva.

⁷⁹⁷ La información sobre esta parte de la procesión es muy confusa. García de Molina (1624a) habla de comisarios, notarios y familiares de Sevilla y del distrito (f. A1v). Ginete (1625) dice «los Familiares y minifros del difrito. Y confecutivamente los de la Ciudad, todos muy luzidos. Yvan luego los Notarios, y Comissarios» (f. D1r), igual que cuenta Montero de Espinosa (1820, p. 45). Anónimo (1678) sólo menciona a familiares y consultores (s. p.) mientras que Domínguez Ortiz (2003b) nombra a «los ministros, familiares y calificadores del Santo Oficio» (p. 110). La bibliografía sobre la Inquisición no es nada clara sobre la clasificación del personal de los tribunales, así que no sabemos bien a quiénes se refiere Domínguez Ortiz (2003b) con el término *ministros*.

⁷⁹⁸ Se trata de una cruz flordelisada y jironada plata y sable sobre campo igual pero con los colores alternos. Este emblema debían llevarlo sobre la ropa los cofrades de San Pedro Mártir en todos aquellos

D1r). Detrás marchaban «copias de Ministriles⁷⁹⁹ a trechos y (...) la mulica de la fanta Yglefia, y fu Maestro cantando el Hymno de fu Festividad» (f. D1r).

Y después, la Cruz verde, protagonista de la procesión, cubierta con velo negro, y llevada en andas por dos padres calificadores (García de Molina, 1624a, f. A1v) sobre palio de tela carmesí con varas de plata (Montero de Espinosa, 1820, p. 45). Detrás de la Cruz, a la derecha, el resto de calificadores, también con varas de plata (Ginete, 1625, f. D1r), y a la izquierda los oficiales del tribunal⁸⁰⁰, todos ordenados por antigüedad. Remataban la procesión los secretarios del secreto⁸⁰¹, el juez de bienes confiscados y Jerónimo de Linares⁸⁰², el padre mayor de la cofradía de San Pedro Mártir⁸⁰³, a quien «le le permitio aquel lugar» (García de Molina, 1624a, f. A1v) [*anexo 84*].

La procesión llegó a la plaza de San Francisco a las 19:00 y se colocó la Cruz verde en el altar del cadalso, «el qual estava muy ricamente adereçado, y con muchas velas, y hachas blancas que ardieron toda aquella noche» (f. A1v). Hasta que a la mañana siguiente comenzó el auto de fe, la Cruz fue velada por religiosos dominicos, «a quiẽ mas propriamẽte tocò femejãte minifterio, por aver fido los primeros Inquifidores de Elpaña» (Ginete, 1625, f. D1v).

Igual que había pasado casi veinte días antes con el pregón, la procesión de la Cruz verde había contribuido a despertar el interés de los sevillanos por el auto que se iba a celebrar en unas horas. Parece que la expectación en Sevilla era grande, si hacemos caso a Ginete (1625): «fue grãde el ruydo q toda aquella noche uvo en toda la

actos públicos en los que participasen como tales, aunque según Bethencourt (1997) sólo lo lucían los familiares (p. 118).

⁷⁹⁹ ‘Hombre que en funciones de iglesia y otras solemnidades tocaba algún instrumento de viento’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.510).

⁸⁰⁰ La única relación que menciona a los *oficiales* es la de García de Molina (1624a, f. A1v), las demás no sitúan a nadie junto a los calificadores. Igual que en el caso de los *ministros*, tampoco el concepto de *oficial* está claro.

⁸⁰¹ Ginete (1625, f. D1r) y Montero de Espinosa (1820, p. 46) dicen que iban dos secretarios, sin concretar que fuesen secretarios del secreto.

⁸⁰² En la relación de García de Molina (1624a) no consta su nombre, lo hemos sacado de las relaciones de Ginete (1625) y de Montero de Espinosa (1820).

⁸⁰³ Las relaciones de Anónimo (1678, s. p.) y de Guichot (1889, p. 134) ofrecen bastantes diferencias respecto a la última parte de la procesión (en la que ambos textos son idénticos): después de los religiosos sólo mencionan la Cruz verde, a los calificadores y a los secretarios, aunque cuando hablan de la llegada al tablado sí dicen que iban unos 400 familiares.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

ciudad, así por su mucho gentio que avia en ella, como para prevenirse de lugares acomodados» (f. D1v).

• Auto de fe

Llegó el día del auto de fe, sábado 30 de noviembre, día de San Andrés. Antes de que amaneciera, varias compañías de soldados, por orden de Fernando Ramírez Fariñas⁸⁰⁴, asistente y capitán general de Sevilla, se distribuyeron desde las puertas del castillo de Triana por aquellos lugares estrechos por los que más tarde iba a pasar la procesión hacia el tablado (García de Molina, 1624a, f. A2r). No sabemos a qué hora, uno de esos soldados mató en el puente de barcas «de un alcabuzaso sin munición sino con la polvora sola a un estudiante criado del Dean que fue a pasar al tpo⁸⁰⁵ de disparar» (Anónimo, 1678, s. p.).

Según Huerga (2007), «antes de amanecer, se sirvió un suculento desayuno a los reos, en vista del largo y sufrido ayuno de la jornada» (p. 684), cosa que no hemos encontrado referida en ningún otro texto.

A las 05:00, los inquisidores se reunieron en el castillo, los reos fueron llevados ante ellos y, en su presencia, recibieron los sambenitos y las insignias que iban a portar en el auto y cada uno de ellos fue entregado a una pareja de familiares para acompañarlos y custodiarlos. Hacia las 06:00 acudieron el Cabildo eclesiástico y el Cabildo secular (Ginete, 1625, f. D1v).

Después de dos horas de preparativos, a las 07:00 comenzó la procesión, que suponemos que repitió el camino del día anterior [*anexo 104*], pues la relación de Anónimo (1678) menciona las calles de la Mar y Génova (s. p.).

Abría el cortejo la cruz de la iglesia de Santa Ana (por ser la parroquia de Triana, el barrio donde tenía su sede el tribunal), cubierta con un velo negro y acompañada por su clerecía «con sobrepellices» (s. p.). Les seguían los 50 reos, ordenados de la

⁸⁰⁴ Protegido del Conde Duque de Olivares, no parece que Fariñas gozara de muchas simpatías en la ciudad. Los sevillanos le componían sonetos y lo apodaron *Caifás*, por su enfrentamiento con el veinticuatro Fernando Melgarejo, *Barrabás* (Morales Padrón, 1981, pp. 38–39 y 54–56).

⁸⁰⁵ ‘Tiempo’.

siguiente manera: primero las 6 efigies⁸⁰⁶ «en manos de lacayos» (Huerga, 2007, p. 684), luego las 5 personas que iban a abjurar *de vehementi*, los 29 reconciliados y al final los 10 alumbrados: «los hõbres fin capa ni sombrero, y las mugeres fin manto, todos con velas amarillas» (Ginete, 1625, f. D2r) y todos ellos «entre dos familiares» (Anónimo, 1678, s. p.). Cerraba este cortejo Fernando de Saavedra, alguacil mayor, montado a caballo, «muy ricamente vestido» (García de Molina, 1624a, f. A2r) y «cõ mucho acompañamiẽto, y criados⁸⁰⁷ cõ alabardas⁸⁰⁸» (Ginete, 1625, f. D2r) [*anexo 85*].

No sabemos desde qué hora, pero mientras que llegaba la procesión a la plaza de San Francisco, un dominico decía misa en el altar del tablado, allí donde la tarde antes se había depositado la Cruz verde (f. D2r), para que «no se quedassen fin oyrla la mucha gente que en el estava» (García de Molina, 1624a, f. A2r).

Los reos no subieron al tablado hasta las 11:00 (f. A2r) ó las 12:00 (Ginete, 1625, f. D1r y Montero de Espinosa, 1820, p. 46), tardanza que los autores de las relaciones achacan al gentío que había salido a la calle a presenciar el espectáculo: «aunque se puso harta diligencia, y cuydado, para que con brevedad se llegasse al tablado, la gran fuerza de gente, no dio lugar» (García de Molina, 1624a, f. A2r).

Aunque los textos de Anónimo (1678, s. p.) y Guichot (1889, pp. 134–135) describen una sola procesión, ya contamos que los miembros del tribunal y el resto de personalidades que los acompañaban no integraban el mismo cortejo que los reos, sino que marchaban en la llamada *procesión del Poder* (Maqueda Abreu, 1992a, p. 258). Esta segunda procesión se puso en marcha nada más salir la de los reos, como cuenta Ginete (1625): «luego q falio la procesiõ de penitẽciados los señores Inquifidores se pufierõ a cavallo en sus mulas cõ sombreros grandes sobre los bonetes, insignia de su dignidad, como Legados de su Santidad, y defensores de nuestra santa Fe» (f. D2r).

Primero iba el Estandarte de la Fe, portado a pie por Antonio de Figueroa, fiscal del tribunal⁸⁰⁹. A su izquierda iba Martín de la Guerra Paniagua, también fiscal⁸¹⁰.

⁸⁰⁶ Primero la estatua del reconciliado difunto, luego las de los tres portugueses fugitivos, la efigie de la judaizante fallecida y en último lugar la figura del padre Francisco Méndez, también muerto (Guichot, 1889, p. 134).

⁸⁰⁷ La relación de Anónimo (1678) dice «ministros» (s. p.).

⁸⁰⁸ ‘Arma ofensiva, compuesta de un asta de madera de dos metros aproximadamente de largo, y de una moharra con cuchilla transversal, aguda por un lado y en forma de media luna por el otro’ (Real Academia Española, 2001a, p. 83).

⁸⁰⁹ Además era capellán del rey.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Detrás de ellos, a derecha e izquierda, iban cogiendo las borlas del estandarte los familiares Nuño de Villavicencio Estupiñán y Fernando de Céspedes⁸¹¹ (García de Molina, 1624a, f. A2r).

El Cabildo eclesiástico y el Cabildo secular, a caballo, se dispusieron en ese orden a derecha e izquierda en la comitiva, yendo en último lugar de cada cabildo el deán Francisco Monsalves y el asistente Fernando Ramírez Fariñas⁸¹² (Anónimo, 1678, s. p.). Ni García de Molina (1624a) ni Alonso Ginete (1625) especifican el lugar exacto de los Cabildos en la procesión⁸¹³, lo más que sabemos por sus relaciones es que «fe hizo el acompañamiento muy luzidamente; yendo los Alcaldes Mayores, Veynte y quatro, y Iurados, gallardamente vestidos, con muchas joyas de Diamantes» (García de Molina, 1624a, f. A2r).

Entendemos que los Cabildos iban tras el estandarte y que eran los inquisidores quienes cerraban la procesión, montados en mulas, yendo en fila de a dos, respectivamente a derecha e izquierda, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés, y como más antiguos Rodrigo de Villavicencio y Alonso de Hoces⁸¹⁴ (Ginete, 1625, ff. D2r–D2v) [*anexo 86*].

La Real Audiencia, que también asistió al auto de fe, no acudió al castillo. García de Molina (1624a) y Anónimo (1678) no dicen nada, pero Ginete (1625), tras nombrar el orden en el que procesionaron los Cabildos, continúa: «y en esta conformidad

⁸¹⁰ García de Molina (1624a) precisa que en Sevilla era fiscal para los alumbrados, además de ser racionero de la Santa Iglesia de Córdoba y fiscal del tribunal inquisitorial de Barcelona (f. A2r).

⁸¹¹ Veinticuatro de Sevilla y teniente de alcalde de los Reales Alcázares (García de Molina, 1624a, f. A2r).

⁸¹² Entendemos que el deán y el asistente caminaban cada uno detrás de su Cabildo, como veremos que ocurrirá en el auto general de 1660, pero un documento de 1595 sobre el orden que se acostumbraba en los autos de fe sevillanos (Álava, 1595) dice que el Cabildo eclesiástico iba a la derecha en la procesión (por tanto, el secular ocupaba el lado izquierdo) y «el Dean va con el Asistente y el Dean lleva la mano yzquierda y el Asistente la derecha» (f. 217r) [*anexo 74*].

⁸¹³ Montero de Espinosa (1820) los sitúa al final del cortejo, yendo los inquisidores entre el Estandarte de la Fe y los Cabildos (pp. 46–47). Nosotros nos decantamos por el orden que da Anónimo (1678, s. p.) porque nos parece más lógico, a la vista de lo que sucede en otros tribunales (véase Maqueda Abreu, 1992a, pp. 435–461).

⁸¹⁴ Rodrigo de Villavicencio era el inquisidor más antiguo del tribunal de Sevilla. Le seguían en antigüedad Alonso de Hoces, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés.

vinieron hasta el tablado, que a vn mismo tiempo entrò la Real Audiencia por diferente puerta, y todos se sentaron⁸¹⁵» (f. D2r).

Ya en la plaza, todos ocuparon sus lugares en el tablado. La mitad del cadalso que discurría paralela a la acera de la Real Audiencia correspondía a los reos (en una pirámide), familiares del Santo Oficio, comisarios, notarios y otras personas seglares y religiosas. El otro lado, la mitad del tablado dispuesta en paralelo a las Casas Capitulares, adornada «con la tapicería de la Ciudad» (f. C3v), estaba destinada a los inquisidores, la Real Audiencia, el provisor del arzobispado, el Cabildo secular, el Cabildo eclesiástico, los calificadores, la nobleza y las esposas de los secretarios del Santo Oficio⁸¹⁶. Así, todos los poderes de la ciudad estaban representados: la Inquisición, el Ayuntamiento, la Catedral, la Justicia, la nobleza y las órdenes religiosas.

El lugar de honor del cadalso estaba en el lado del Cabildo, dentro del corredor con arcos del edificio (García de Molina, 1624a, f. A2r). Allí, encontramos a los inquisidores, sentados «debaxo de su Docel, y fital del Christo que tienen en su Tribunal» (Ginete, 1625, f. D2v), acompañados por la Real Audiencia, el provisor del arzobispado y el Cabildo secular. Los inquisidores, ordenados protocolariamente por antigüedad, estaban en el centro. A su derecha, junto al inquisidor Antonio Marín de Bazán, la Real Audiencia, empezando por el oidor más antiguo, Sancho Hurtado de la Puente, haciendo de regente, y continuando por antigüedad el resto de oidores y alcaldes. Y a la izquierda de los inquisidores, junto a Cristóbal de Mesa Cortés, estaban el provisor arzobispal, Rodrigo de Narváez, como juez ordinario; el asistente de Sevilla, Fernando Ramírez Fariñas, y el Cabildo secular, empezando por el alguacil mayor de la ciudad, seguido por los alcaldes mayores y veinticuatro, «y luego los Jurados en las demas gradas del corredor inferiores a los asientos referidos» (f. D2v) [*anexo 88*]. Ya fuera de este corredor de las Casas Capitulares, a la derecha, estaba «el Cabildo de la Santa Yglesia en su tablado, distinto del Cadahalso, que yqualava con las gradas de el dicho corredor» (García de Molina, 1624a, f. A2r).

No nos queda claro dónde iban algunos de los asistentes, pues Ginete (1625) nombra a calificadores, comisarios «y otras personas graves seglares y Eclesiasticas» (f. D3r) sin situarlas con exactitud. También dice que «enfrente del docel estuvieron los

⁸¹⁵ Dice algo similar Montero de Espinosa (1820, p. 47).

⁸¹⁶ Los nobles y las esposas de los secretarios del tribunal se sentaron en apartados distintos, «para dar a cada uno lo que le perteneciese» (García de Molina, 1624a, f. A1v).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

señores Fiscales, Iuez de bienes confiscados, y a sus lados don Nuño de Villavicencio, y don Fernando de Cespedes Familiares» (f. D2v), por lo que no sabemos si sus asientos estaban en la zona de la pirámide de los reos o debajo de la tribuna de los inquisidores (más probable, en una grada inferior o a ras del tablado) [*anexo 87*].

El auto de fe propiamente dicho comenzó con la lectura del juramento efectuada por Juan Tello Hidalgo, secretario del secreto⁸¹⁷, para que todos los asistentes jurasen «defender, y amparar al Sancto Officio, y a sus ministros» (García de Molina, 1624a, f. A2v).

A continuación, predicó «un breve y docto Sermon⁸¹⁸» (Ginete, 1625, f. D3r) el padre maestro fray Juan de Arriola, provincial de la provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores⁸¹⁹, texto que ha llegado hasta nosotros gracias a la imprenta de Luis Estupiñán (Arriola, 1625)⁸²⁰. Éste es el único impreso que hemos encontrado de un sermón predicado en un auto de fe sevillano, lo cual no parece extraño, pues, según Huerga (2007), este tipo de sermones «raramente saltaron del cadahalso a las imprentas⁸²¹» (p. 685).

No sabemos si el texto impreso es exactamente el mismo que escucharon los sevillanos el 30 de noviembre de 1624 en la plaza de San Francisco, pero Huerga (2007) sospecha que no:

A la vista del texto impreso, es lógica la presunción de que fray Juan lo acicaló y perfiló para darlo a la imprenta. Entre el sermón hablado y el sermón estampado hay diferencias observables, sobre todo las citas eruditas y la misma extensión del texto en letras de molde (p. 685).

Para este autor, se trata de «una de las mejores piezas literarias de la oratoria del barroco incipiente y, por añadidura, de un sermón arquetipo de los que se pronunciaban en los *autos de fe*» (p. 685). Arriola (1625) construye su discurso siguiendo «la *Retórica*

⁸¹⁷ Ginete (1625, f. D3r) y Montero de Espinosa (1820, p. 47) no especifican que fuese secretario del secreto, pero dicen que era el secretario más antiguo.

⁸¹⁸ Álvaro Huerga (2007) calcula que debió de durar al menos una hora (p. 684).

⁸¹⁹ Ejerció este cargo entre 1624 y 1628 (Huerga, 2007, pp. 680–681).

⁸²⁰ Existen ejemplares en la biblioteca de la Universidad de Sevilla, A 110/053(09), y en la Biblioteca Nacional de España (BNE), R/26131(15).

⁸²¹ Ciertamente, hemos encontrado apenas cinco sermones predicados en autos de fe españoles durante el siglo XVII, mientras que en Portugal la cifra casi se duplica.

eclesiástica, que fray Luis de Granada fijó, y que, como es obvio, [su estructura y cánones] se consideraban familiares y obligatorios entre los dominicos» (p. 685).

El documento de Arriola (1625) comienza con la aprobación de su publicación, otorgada por fray Gaspar Jiménez, calificador de la Inquisición y rector del colegio carmelita de San Alberto (Sevilla). Ya desde aquí sabemos que el sermón trata de los alumbrados y por ello el calificador cree pertinente darlo a conocer por su carácter pedagógico para no caer en la secta:

Qvando oy predicar este Sermon, deſſee ſe imprimieſſe, para que vinieſſe a noticia de todos los que no le pudieron oir; y agora que por comiſſion del Señor Prouiſor le é viſto, juſgo lo que entonces, que es mui vtil y prouechoſo que ſe imprima: pues cõ grande erudion [sic], y agudeça de ingenio, lugares de Eſcriptura, autoridades de Sanctos, nõ enſeña a huir de la oculta peſte de los Hereges Alumbrados deſtos tiempos (Fray Gaspar Jiménez en Arriola, 1625, f. 2r).

El dominico fray Juan de Arriola, que vivía en Granada, donde era prior del convento de Santa Cruz la Real, fue llamado por el tribunal de la Inquisición de Sevilla para que acudiera a la ciudad a predicar el sermón del auto de fe general de 1624. El tribunal debió de quedar contento con la prédica, pues le mandó que la imprimiese (Arriola, 1625, f. 2v).

A pesar de que la mayoría de los reos que salieron al auto fueron judaizantes, el plato fuerte fueron los alumbrados, y sobre ellos trató íntegramente el sermón. Para Arriola (1625), aquel auto de fe era una victoria del catolicismo sobre los falsos cristianos que desertaban del bando de Cristo:

Oy soberanamente triunfa la ſancta Fè catholica, y por mano deſte ſancto, ê illuſtriſſimo tribunal enarbola la vanderá de la Cruz, que es la de nueſtra victoria (...). Hazefe tambien oy reſeña de los ſoldados de la Fè, que de veras profefan eſta milicia; y en auto publico ſe declara, y manifieſta la covardia, y engaño de los que an deſamparado el eſquadron; ſoldados fementidos, que atreuidamente an hecho contra lo que en el Baptiſmo prometieron, quando ſe aliftaron (f. A1r).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Arriola (1625) señala el carácter conciliador del auto de fe:

(...) y lí bien parece que los castiga con afrenta, y rigor; lo cierto es, que este tribunal piadosísimo, vñ de estos medios, para que los que se an reconciliado con Christo señor nuestro, de todo corazón, y con veras, le lígan; y lí en el corazón queda algun engaño, le defechen, y caminẽ por camino verdadero, y bueluan a la casa de su padre como el hijo prodigo, y hallen buena acogida, y amoroso recibimieto (f. A1r).

A partir de referencias a San Pablo, Santo Tomás, San Agustín y otros, Arriola (1625) construye un discurso en torno a la idea de seguir a Cristo sinceramente, para lo que se vale en varias ocasiones de la frase de Jesús «*Venite post me*» ('seguídme') (Mateo 4, 18–20), sacada del pasaje bíblico en el que él recluta con esas palabras a dos discípulos, Simón (San Pedro) y su hermano Andrés (San Andrés), apóstol cuya festividad se celebra ese día 30 de noviembre, por lo que la elección del pasaje no fue casual sino intencionada⁸²².

Pero en el aspecto que más hincapié hace Arriola (1625) es en que la herejía, muy contagiosa⁸²³, no siempre es fácilmente detectable, siendo éste el caso de los alumbrados, que estaban *disfrazados* de sinceros y fervorosos católicos, y además se organizaban en grupos mixtos (cosa que parece escandalizar mucho al predicador):

Vna langosta, es vn Cigarron que entre las manos le deshareys con poca fuerza; mas juntas, hazen grandísimo daño. No tienen Rey, y se juntan en esquadron para hazer mal, y destruyr. Proprio de los hereges, andar en juntas, y alcauelas como lobos: ô como dixo Daud, *Congregatio taurorum in vaccis populorum*⁸²⁴. Toros, y Vacas; defenfrenados ellos, y laciuas ellas (...). A esto van a parar estos conuenticulos peruerfos con capa de sanctidad. Son muy de notar (con la nota de Lyrano) aquellas palabras de

⁸²² Huerga (2007) dice que ese pasaje se leía en la liturgia del 30 de noviembre (p. 685).

⁸²³ «La heregia, y horror se pega como la lepra, y pocas vezes se acaba fino con fuego» (Arriola, 1625, f. B1r).

⁸²⁴ «*Increpa feras harundinis congregatio taurorum in vaccis populorum ut excludant eos qui probati sunt argento dissipa gentes quae bella volunt*» ('Increpa al monstruo de las cañas, la manada de toros y novillos de los pueblos. Prostérnense con láminas de plata, aniquila a las gentes belicosas') (Salmo 67, 31).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Daniel, donde dize del Antechrifto. *Et erit in concupiscentijs fæminarum*⁸²⁵. Que eftarà metido en mugeres: No fe hallarà fin ellas. Dize Nicolao de Lyra: *Quia licet Anti Chriftus fingat caftitatem exterius, vt facilius decipiat; tamen non erit veré caftus*⁸²⁶. que en lo exterior parecerà cafto, y en lo oculto fera deshonesto. Toro furiofo, Baca lafciaua (...). Con capa de piedad deftruyen la virtud; con veftiduras de Ouejas fon Lobos rabiofos, carniceros, tragones (ff. B1v–B2r).

(...) eftos con demostraciones de Cruz, y mortificacion, no tratan de otra cofa, fi no de vicios, torpezas; de celebrar fus nombres, y fer eftimados (...): diziendo que no es peccado, lo que tan claramente fe fabe que lo es; y atribuyendo qualesquiera mouimientos a el Efpiritu fancto; y otros difparates femejantes. Eftos fon aquellos difcipulos *de Iezabel*⁸²⁷ la embuftera, que engañaua a los ignorantes, enseñandoles torpeza, y comer deftempladamente (f. B2v).

Yo por muy cierto tengo, que eſta ſecta, y heregia de Alumbrados entre Chriſtianos es la mas peligroſa, y la que mas facilmente daña: y ella en ſí es peruerſa, porque tiene lo malo de todas las demas, y caſi ſin ſentir peruierte.

Mas: Buelan al parecer en forma de Cruz; pero todos eſſos buelos ſon cortos, luego dan en la tierra: No ſolo por lo que de ella ſe aprouechan, y la deſuſtancian, y deftruyen; ſi no porque al fin vienen a eſtrellarſe en ella, y laſtimarſe; à ſer conocidos, y tratados como merecen (ff. B2v–B3r)

Arriola (1625), sin dar nombres, pone ejemplos sacados de las causas que en ese auto de fe se iban a leer, y que identificamos con el hermano Juan de Jesús María, el padre Francisco Méndez y Mariana de Jesús o de las Llagas:

(...) ſus cruces, ſon como cruces; ſu penitencia, como penitencia, pero no lo es; ſus extaſis, embuſtes; ſus arrobamientos, embelecos; ſus reuelaciones, diſparates. Que perſuadielſe vn ignorante, q no ſabia las oraciones, a tanta gente, que tenia mas gracia, q toda la Igleſia! Que ſacaua treynta mil animas de purgatorio! y que vna vez las ſacò todas! Que ſe ſubia y baxaua al Cielo cada dia! Que ſacaſſe dineros, diziendo que Dios le auia

⁸²⁵ «Et Deum patrum suorum non reputabit et erit in concupiscentiis feminarum nec quemquam deorum curabit quia adversum universa consurget» ('Y no atenderá a los dioses de sus padres, ni a la favorita de sus mujeres, ni hará caso alguno de ningún dios, pues se creará superior a todos') (Daniel 11, 37).

⁸²⁶ No encontramos el texto del que procede la cita.

⁸²⁷ 2 Reyes 9, 30–37 y Apocalipsis 2, 20.

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

concedido vn Iubileo, como el de la Porciuncula que concedio al glorioso san Frãçisco! y que le ganauan los que le dauan para poner en estado a vna hija fuya!⁸²⁸ Que quiso perſuadir el de la ſotana de lienſo con vna miſſa, que duraua todo vn dia? y que huvielle quien le creyelle, y guardalle ſus reliquias?⁸²⁹ La otra, que tenia llagas milagroſas? y otros ſemejantes diſparates⁸³⁰ (f. B3v).

(...) moſtrandose muy zelofos de la lei, y obſeruantes de las ceremonias, hazen oſtentaciõ de muy grande amargura de penitencia (...); y ſe eſtan vna mañana entera hincados de rodillas ſin abrir los ojos, aun para ver quando alçan la Hoſtia conſagrada; y algunos (aunque pocos) ſe dan mil açotes, y ſe abren las carnes con roſetas (f. C2v).

Son ſanctos de alquimia, ſepulchos blanqueados, demonios encarnados, enemigos de la virtud verdadera (...): Tratan de combites, recreaciones, buen vocado, el vino precioſo, porque gaſta mucho (dizen ellos) la contemplacion, y oracion: y no ſe acabara con los tales, que rezen vn Aue Maria, o vn Pater noſter; y murmuran de la oracion vocal (f. C2v).

Pero el Santo Oficio había descubierto a esos falsos católicos, esos mismos hombres y mujeres, otrora rodeados de un halo de santidad y que ese día los sevillanos vieron vestidos de ignominia, procesionando por las calles de la ciudad y subidos al tablado:

Van por camino peligroſo, y de noche; buſcan honra, y vienen a parar en la infamia; penſaron ſer celebrados, y ſalen enfamбенitados en vn auto; pretendian coronas de oro, y trocaronſe en coroças; Que quiẽ no ſigue a Chriſto, y ſu real y ſeguro camino, fino va por deſpeñaderos, ſiguiendo la vandra del Demonio, que a de tener? deſhonra, y ſecreto de bienes. &c. (ff. C3v–C4r).

Como «la mala vida conſigo ſe trae la afrenta, la deſhonrra, y la infamia» (f. C4v),

ven aqui los Sambenitos, que tambien ſe ponen à eſtos deſdichados por afrenta, y malos ſoldados, que deſampararon la milicia de Chriſto nueſtro bien, verdadero Capitan, y

⁸²⁸ Hermano Juan de Jeſús María.

⁸²⁹ Padre Francisco Méndez.

⁸³⁰ Mariana de Jeſús o de las Llagas.

Mefsias prometido; y fe apartaron, y hizieron apartar à otros del camino dela verdad, y verdadera Fee, y ley que profeffaron (f. D1v).

Pero el Señor fabe mas, y buelue por fu honrra, y tiene à este fancto Tribunal, que con tan gran zelo quiebra la cabeça al Dragon, que con el agua turuia que echaua por la voca, pretendia deflustrar, y offufcar la claridad del Sol, de que eftaua vestida aquella muger, que vio S. Iuã, que (fegun fan Gregorio) es nuestra fancta fee, y doctrina. Y aun que fe leuante mas, y derrame el Angel malo el licor ponçoñofo de fu doctrina, para abrafar con fuego a los hõbres, (con fuego digo de deshonestidad, y torpeça) y quiera con efto inficionar el Sol; de todos eftos peligros, y acechanças, y dolores de parto, libran las alas del Aguila que contempla los rayos de la luz de nnefra verdad catholica, que es la fancta Inquificion, que en effo fe defuela, dexando burlado, y caftigado al Dragon, y facandole a la cara fus embuftes.

(...) y los que parecian refplandecientes con rayos de virtudes, quedar tienen conuencidos, caftigados, feñalados, y afrentados, vestidos con vestidura de afrenta y confufion. Mas como este Tribunal es piadofo, imita al de Dios, de quien esta efcrito, *Præparabitur in misericordia folim eius*. Que los dofeles, y ornato del trono de Dios, es misericordia. Tambien en ponerles a los reconciliados eftos Sanbenitos, es vfar con ellos de misericordia: y fi a los ojos del Mundo fon de afrenta; confeffando fu culpa, y ofreciendole al Señor esta confufion, los recibe fu Mageftad, como aquel Padre amoroso recibio al hijo perdido, Prodigio de fu hazienda, y fustancia, que auia desperdiciado, viuiendo mal (ff. D2r–D2v).

Arriola (1625) insiste en que quienes tenían algo que confesar, debían hacerlo:

Pero triste de aquel, que no confieffa como deue, y que calla la culpa, con que tiene ofendido a Dios, y al Mundo: y millares de vezes defdichado, fi toda via perfeuera en fus engaños, y errores.

Quiero concluir con este lugar, para couencer la pertinacia de algunos, con quien puede mas el temor, que el amor; y el caftigo, que el regalo (f. D3r).

El dominico se dirige directamente a los reos que estaban en el tablado, e indirectamente al resto de los presentes, con un argumento clásico del discurso político propagandístico que subraya la bondad y la clemencia de la autoridad ante el aberrante delito (a pesar de que han sido juzgados y condenados), cuya pena es sólo moderada a través de la confesión y la humillación pública, que quiere ser la confirmación de la

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

clemencia del tribunal y, sobre todo, de su autoridad y eficiencia (sólo él interpreta, juzga, sentencia y puede perdonar). Es un aviso a navegantes, pues quien la hace la paga:

Creedme hermanos, que todo lo que no es hundiros, y apedrearos y quemaros, y hazeros ceniza, os haze de misericordia, y gracia este sancto Tribunal; porque tiene por blafon, Que Dios no quiere la muerte del peccador, fino q se conuierta, y viva⁸³¹. Aprouechados pues desta clemencia, y como é dicho, fea esta confesion verdadera, entera; fea la recõciliaciõ de coraçon con Dios, y con su Iglefia. Pidoos esto (que tanto os importa) por la sangre de aquel Señor, que por todos murio en vna Cruz; Por la Virguẽ sanctissima su madre; En nombre deste Señor, os exhorto à esto, y su Magestad os exhorta aello por nosotros (...).Y lo mismo pide el Sancto Tribunal. Y triste de aql, q no se remedia pudiẽdo, pues el cielo ordena q lo q callò maliciosamẽte, se manifieste por dõde no pẽlõ (...) En conclufiõ; en ningunos peccados, por grauissimos q seã, se tẽga el alma por defuciada de la diuina misericordia, q no defecha el coraçõ humillado y cõtrito, y a los verdaderamẽte arrepentidos les da en esta vida su gracia, prenda de immortalidad, y gloria. Quam mihi. &c. (f. D4v).

Volvemos al cadalso. Tras el sermón, comenzó la lectura de las sentencias de los reos. Juan Tello volvió a tomar la palabra para leer la de Antonio de Fonseca, médico judaizante. El secretario del secreto Julián García de Molina se encargó de la sentencia de un renegado, y dominicos y otras personas leyeron el resto,

clara e intelegiblemente, de manera que lo oya el pueblo, espantandose, y maravillandose de tan atrozes delitos, cometidos contra Dios nuestro Señor, y su sancta Fee Catholica, asì de Iudayfmo, como de Alumbramientos, dando mil loores y agradecimientos al Sancto Officio de la Inquificion por tan grande beneficio como recebia la Republica christiana, y particularmente esta donde estava tanto daño encubierto (García de Molina, 1624a, f. A2v).

La lectura de las sentencias terminó pasadas las 21:00. Entonces, el inquisidor Rodrigo de Villavicencio, por ser el más antiguo del tribunal, se puso «Sobrepelliz y Capa» (Ginete, 1625, f. E3v) para proceder a la absolución de los reos. En el pùlpito, el

⁸³¹ Ezequiel 18, 23 y 33, 11. Ya vimos esta misma cita en el edicto de gracia del inquisidor general Andrés Pacheco del 9 de mayo de 1623.

secretario Juan Tello les leyó «los Artículos de la Fee, diziẽdo en boz alta, fulano, y fulano, y fulana. Creeys en Dios todo poderoso, & c» (f. E3v). Los reconciliados hicieron el juramento, el inquisidor los absolvió, acompañado el acto por la música de la catedral, cosa que dice García de Molina (1624a) «q a aquella ora parecio muy bien» (f. A2v). El acto de absolución concluyó cuando Diego Pérez Zambrano, capellán del Santo Oficio⁸³², tocó a cada reo en el hombro con una vara (Ginete, 1625, f. E3v).

El auto de fe había finalizado. Dos décadas después del anterior auto general, el tribunal de Sevilla había vuelto a exhibirse ante los sevillanos rodeado de toda la pompa y boato que le fue posible, revestido de un aura de superioridad que, a regañadientes, le habían *otorgado* con su asistencia el resto de autoridades, renovando así su pacto en la lucha contra la herejía. En aquella ceremonia ritual había salido victoriosa la fe católica y derrotado *el mal*, pero, sobre todo, el auto de fe general había servido para transmitir al pueblo el imaginario social sobre *el nosotros y los otros*.

• Ejecución de las sentencias

Los reos fueron entregados a los familiares para que la comitiva regresase al castillo de la misma manera como había ido a la plaza, «con mucha cantidad de hachas encendidas que proveyò el Receptor del Fisco» (f. E4r). Los inquisidores volvieron también al castillo acompañados por los Cabildos (f. E4r).

La justicia secular se hizo cargo de las efigies condenadas a la relajación y de las cajas de huesos, cuya quema se produjo a las 23:00 en el quemadero (Anónimo, 1678, s. p.). Si las estatuas fueron llevadas al quemadero de San Diego⁸³³ desde la plaza de San Francisco, puede que hicieran el mismo recorrido que los relajados del auto general de 1660: plaza de San Francisco, calle Génova, las Gradass, plaza de la Lonja, Casa de la Contratación⁸³⁴, murallas, Puerta de Jerez⁸³⁵ y Campo de Tablada [*anexo 104*].

En cuanto a las penas de azotes y de vergüenza pública, éstas se ejecutaron el lunes siguiente, 2 de diciembre⁸³⁶, por la tarde (s. p.).

⁸³² Era también cura de la iglesia trianera de la O y comisario de la Inquisición en Sanlúcar la Mayor.

⁸³³ En el Campo de Tablada, actual Prado de San Sebastián.

⁸³⁴ Actual sede de la Delegación del Gobierno de la Junta de Andalucía en Sevilla.

⁸³⁵ Estaba al final de la calle San Gregorio, a la altura del Hotel Alfonso XIII.

⁸³⁶ Chaves Rey (1904, s. p.) y Guichot (1889, p. 144) dan la fecha del 12 de diciembre, pero nos parece más factible que fuese el día 2, como también afirma Ayora (1778, f. 27v).

CONCLUSIONES

El 3 de diciembre, el tribunal de Sevilla escribió una carta al inquisidor general Andrés Pacheco para informarle del buen desarrollo del auto de fe y de lo provechoso que había resultado para la imagen de la Inquisición y para combatir la herejía:

El *auto de fee* se celebró en esta ciudad el día de san Andrés, como V.S. lo había mandado, al cual acudió, demás de la gran multitud de gente de esta ciudad, tanta de toda la comarca y ciudades convecinas cuanta jamás dicen se ha visto (...). Y como las sentencias eran tantas y el día tan pequeño, se vino la noche, de manera que sacando muchas hachas que estaban prevenidas, se acabaron de leer las sentencias a más de las nueve horas de la noche, pero con tanta quietud y silencio que fue cosa maravillosa.

El pueblo quedó muy edificado de ver el gran cuidado y celo que V.S. y este tribunal habían tenido en averiguar estas causas y castigar los culpados y prevenir los grandes daños que podrían resultar a toda la república si con tiempo no se hubiera remediado y prevenido, saliendo todos con grande aplauso de lo hecho y loores del Santo Oficio. Se acabó el *auto* con toda quietud, sin haber sucedido desgracia ni pesadumbre alguna, maravillándose todos de los grandes embustes de *Alumbrados* y de la maldad de tantos judaizantes, como en este *auto* y en el de San Pablo [6 de junio] han sido castigados (Rodrigo de Villavicencio, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés⁸³⁷ en Huerga, 1988, pp. 436–437).

Como vemos, el tribunal de Sevilla argumentaba el éxito en términos *propagandísticos*: el pueblo había captado el mensaje y aplaudido la acción del Santo Oficio. El auto, espectacular, convencía o, al menos, en la burocracia interna de la Inquisición, un auto exitoso era aquel que cumplía el objetivo de convencer.

Una semana más tarde, el día 10, Pacheco felicitó al tribunal de Sevilla:

Generalm.^{te} se alaba la autoridad con que se celebró el auto de fe en esa ciudad el día del apostol San Andres y la misericordia grande que nuestro señor ha usado con esa ciudad y gran parte de su arzobispado en prevenir con el castigo de pocos el daño grande iva cundiendo de que devemos dar y damos a su divina Mag.^d las graçias, y a vosotros

⁸³⁷ Carta de los inquisidores de Sevilla Rodrigo de Villavicencio, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés al Consejo de la Suprema (03/12/1624) (AHN, Inquisición, legajo 2961, s. p.).

8. El auto de fe general del 30 de noviembre de 1624

Señores por el trabajo y cuidado que en ello aveis puesto (Pacheco, 1622–1626, f. 209r⁸³⁸).

Para Huerga (1988), el auto general del 30 de noviembre de 1624 «sirvió de satisfacción a la gente y de escarmiento a los reos» (p. 307). Nosotros más bien diríamos, en primer lugar, que consiguió reactivar la Inquisición, pues aquellos procesos contra el alumbradismo consiguieron *demonstrar* que el Santo Oficio seguía siendo *necesario*, dado que la herejía tomaba formas diversas y brotaba hasta dentro del seno de la propia Iglesia católica. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, este auto general satisfizo al tribunal de Sevilla y a la Suprema, ya que su imagen se revalorizó, pero no creemos que los sevillanos sintiesen esa satisfacción que afirma Huerga (1988), pues los alumbrados más populares, como Juan de Villalpando o la madre Catalina de Jesús, por ejemplo, no salieron a este auto. Y, por último, entendemos que sí sirvió de *escarmiento*, pero no sólo a los reos sino también, y quizá más, al pueblo, pues se mostró que la ortodoxia católica era el camino correcto para vivir la fe y que ni siquiera ser miembro de la Iglesia libraba a alguien de la acción de la Inquisición.

⁸³⁸ Carta del inquisidor general Andrés Pacheco al tribunal de la Inquisición de Sevilla (10/12/1624) (AHN, Inquisición, libro 369, f. 209r).

9. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 29 DE MARZO DE 1648

INTRODUCCIÓN

El domingo 29 de marzo de 1648 se celebró en la plaza de San Francisco de Sevilla el tercer auto general del siglo XVII, casi 24 años después del anterior, y a él salieron 52 reos, a razón de 31 personas y 21 efigies. Y, por primera vez desde 1604, uno de los herejes fue un condenado a relajación en persona⁸³⁹.

De este auto de fe sólo conocemos una relación, impresa por Francisco de Lyra (1648), quien consta en el pie de imprenta de la portada como «impresor del finto Oficio» (f. 1r). Domínguez Ortiz (2003b, p. 115) decía que en la biblioteca del Marqués de Jerez de los Caballeros había una copia de esta relación que quizá fuese única⁸⁴⁰. Pero nosotros hemos localizado éste y otros ejemplares⁸⁴¹, de los cuales hemos usado el que se conserva en el monasterio cisterciense de Poblet (Tarragona). Además, esta relación fue publicada por el editor José Nakens en su *Carne ultrajada y quemada*

⁸³⁹ Llorente (1981d) afirma que el 30 de noviembre de 1630 hubo un auto general en el que fueron relajados 8 alumbrados en persona: nosotros coincidimos con Domínguez Ortiz (2003b) en que Llorente (1981d) debía de estar confundido, pues «la Inquisición fue benévola con los alumbrados; además, por esa fecha ya la secta estaba desintegrada y la Inquisición había decidido echar tierra al asunto y sobreseer los procesos pendientes» (p. 114). Otros autores como Lea (1983c, p. 402) repiten lo dicho por Llorente (1981d), pero sin aportar ningún documento.

⁸⁴⁰ Domínguez Ortiz (2003b) se refiere al primer marqués de Jerez de los Caballeros, Manuel Pérez de Guzmán y Boza. Por una entrevista realizada al profesor José Manuel Rico (Sánchez-Moliní, 2014, p. 13), sabemos que la biblioteca de dicho marqués fue comprada íntegra por Archer Milton Huntington, fundador de la Hispanic Society of America (HSA) (Nueva York, EEUU). Conocimos por Aurora Domínguez Guzmán (1988, p. 224) que en aquella institución se conserva un ejemplar de la relación impresa por Lyra (1648), por lo que dedujimos que se trataba de la copia del Marqués de Jerez de los Caballeros de la que hablaba Domínguez Ortiz (2003b). Tras consultar un catálogo de la HSA (Penney, 1938, p. 42), hemos podido confirmar el dato, aunque no consta la signatura.

⁸⁴¹ Hemos encontrado seis copias en las siguientes instituciones: la biblioteca del monasterio de Poblet (Tarragona), R95-16; la biblioteca del Banco de España, 000041926; la Biblioteca Británica (BL), General Reference Collection 4625.g.1.(36.); la Hispanic Society of America (HSA) (desconocemos la signatura); la biblioteca del Hebrew Union College (Cincinnati, Ohio, EEUU), 1000674617; y la biblioteca de la Universidad de Michigan (Ann Arbor, Michigan, EEUU), Special Collections-General and Rare BX 1735 .A98 1648. Por referencias que hemos hallado, se supone que hay también al menos una copia en la Biblioteca Nacional (BNE), pero no hay constancia en su catálogo.

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

(1912, pp. 61–103). El texto de Lyra (1648), que comienza con una introducción nada objetiva (como era de esperar) en la que exalta las bondades del auto celebrado, es completísimo, no sólo porque expone los nombres y datos de los 52 reos, sino porque también cuenta detalladamente cómo fueron los preparativos del auto de fe, su celebración y la ejecución del relajado en persona. Dado que se trata de una relación oficial, entendemos que *su voz es la voz del tribunal*.

Montero de Espinosa (1820), en un primer momento, menciona la celebración de un auto general el 29 de marzo de 1648 aunque dice que ignora los nombres, delitos y condenas de los reos. Pero al final del libro, en las adiciones, ofrece un listado con los nombres, pues, después de escribir lo anterior, halló una relación impresa del auto. No ofrece tantos datos como Lyra (1648), y en el caso de un reo lo cambia de sexo, así que no sabemos con seguridad si el documento que consultó fue su relación.

A diferencia del auto general de 1624, éste de 1648 no figura en el manuscrito de efemérides sevillanas de la BCCS (Anónimo, 1678), pues no hay ninguna información relativa a los años 1647 y 1648.

9.1. CONTEXTO

En 1648, hacía ocho años que el tribunal de Sevilla había regresado al castillo de San Jorge, después de pasar 14 exiliado en la casa de los Tello Tavera, en la collación de San Marcos, por las deficiencias de la sede triana y las frecuentes inundaciones. A pesar de las reformas, el Guadalquivir siguió atacando la antigua fortaleza medieval, y ese mismo año de 1648, entre el 4 y el 7 de febrero, «estuvo el río dentro del Castillo tres días» (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁸⁴² en González de Caldas, 2008, p. 92).

Como reflexiona González de Caldas (2008), «el Santo Oficio, como organismo inmerso en la realidad histórica de su tiempo, se vio afectado, junto a las demás instituciones, por las dificultades económicas, sociales y políticas presentes en el país desde finales del siglo XVI» (p. 108). Dado que el Estado recurría a la Inquisición para sufragar su política, por ejemplo, mediante *donativos*, incautaciones y venta de oficios

⁸⁴² Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (11/02/1648) (AHN, Inquisición, legajo 2983).

inquisitoriales⁸⁴³, los tribunales tenían que encontrar fuentes de financiación. Eso podría explicar el incremento de la actividad del tribunal de Sevilla, que pasó a ser intensa a partir de la década de 1640. González de Caldas (2008) contabiliza 1.390 procesos entre 1639 y 1699, de los cuales 423, el 30,43% del total, se desarrollaron en los 17 años que transcurren de 1639 a 1656 (p. 115), horquilla temporal dentro de la que se encuentra el auto general de 1648. Además hay que tener en cuenta que, a partir de los años 40, aumentó la represión contra los judeoconversos portugueses, por la independencia de Portugal en 1640, la caída en 1643 de su protector, el Conde Duque de Olivares, y la bancarrota de 1647.

Por si los problemas económicos por los que pasaba el Santo Oficio no fuesen ya pocos, hay que añadir los de funcionamiento del propio tribunal, pues, por lo que narra González de Caldas (2008), nos encontramos ante un organismo profundamente ineficaz: enfrentamientos personales entre sus miembros, escándalos sexuales, relajación en cuestiones fundamentales como el secreto, sobornos y favores a los reos, etc.⁸⁴⁴

Fue en este ambiente de decadencia económica y moral en el que tuvo lugar la celebración del tercer auto general del siglo XVII.

9.2. DELITOS Y REOS

Como ya adelantamos, al auto del 29 de marzo de 1648 salieron 52 reos, repartidos entre 21 efigies y 31 personas.

El tribunal de Sevilla era consciente del valor pedagógico y propagandístico que aquel auto de fe general iba a tener, pues hacía 24 años que no se celebraba ninguno en la ciudad⁸⁴⁵. Por ello, pidió a la Suprema que solicitase a otros tribunales que le enviasen algunos reos,

⁸⁴³ A partir de 1640, el Estado ofreció la posibilidad de comprar puestos como los de receptor o notario del secreto, y los ingresos pasaban a las arcas de la Corona, no a las del tribunal de distrito en cuestión (González de Caldas, 2008, p. 109).

⁸⁴⁴ Véase González de Caldas, 2008, pp. 125–141, 151–218.

⁸⁴⁵ En un primer momento, se nos ocurrió que quizá la celebración del auto podía tener algo que ver con la epidemia de peste bubónica que asoló Sevilla al año siguiente: en 1649, en sólo cuatro meses, con una población de alrededor de 120.000 habitantes, la ciudad vio cómo la enfermedad mataba a la mitad de la población (Domínguez Ortiz, 2006, pp. 73–74). Nuestro auto general, el tercero del siglo XVII, se celebró

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

en particular si hubiese algún relajado en persona, porque será de mucho servicio de Dios y autoridad del Santo Oficio en esta ciudad, por haber más de veinte años en que no se ha celebrado y haber en ella tanta variedad de personas de diferentes naciones (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁸⁴⁶ en Domínguez Ortiz, 2003b, p. 97).

La referencia de los inquisidores a los extranjeros que habría entonces en Sevilla nos recuerda a cuando hablamos de la primera vez que se celebró la procesión de la Cruz verde, con motivo del auto de 1604, porque había muchos ingleses en la ciudad. Nuevamente, la Inquisición demostraba su interés por la exaltación católica y el proselitismo. Aquel auto general de 1648 se iba a convertir en un excelente espectáculo de autopropaganda del Santo Oficio: autopropaganda de sí misma y, lógicamente, también de su labor de extirpación de la herejía.

La idea de trasladar reos de otros tribunales a Sevilla le pareció bien a la Suprema, y así lo comunicó aprovechando la carta en la que daba licencia para la celebración del auto: «ha parecido daros licencia para que celebréis Auto general de Fe, y a los inquisidores de Granada y Córdoba se les ha ordenado se os envíen algunas causas para que las despachéis en él» (Consejo de la Suprema⁸⁴⁷ en González de Caldas, 2004, p. 518). Como veremos más adelante en una tabla, fue el tribunal de Sevilla, como tribunal receptor, quien corrió con los gastos del traslado.

Obedeciendo a la Suprema, el tribunal de Córdoba envió a un judaizante portugués condenado a muerte, Simón Rodríguez Núñez⁸⁴⁸, el primero que la Inquisición de Sevilla mandaba al quemadero en 44 años⁸⁴⁹, pues desde el auto de 1604

un año antes, pero cuenta Ortiz de Zúñiga (1677) que ya en 1648 había miedo por los rumores de contagios en lugares vecinos. A pesar de ello, dice el historiador: «acuerdome de estos temores, pero no de que de ellos resultassen preuenciones, ya de aplacar la Magestad ofendida de Dios, ya de disponer reparos al golpe, afsi entre discursos, que despreciauan los anuncios, llegó el año siguiente» (p. 707). Así, si hacemos caso a Zúñiga (1677), que el auto se celebrase entonces no debe tomarse como un intento del tribunal de la Inquisición de Sevilla de *calmar la ira de Dios* por las herejías cometidas en su jurisdicción.

⁸⁴⁶ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (¿?/¿?/¿?) (AHN, Inquisición, legajo 2983).

⁸⁴⁷ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (04/02/1648) (AHN, Inquisición, libro 692).

⁸⁴⁸ Aunque había sido detenido en Sevilla, estaba preso en las cárceles de la Inquisición de Córdoba para evitar que tuviera contacto con otros judaizantes de su complicidad (González de Caldas, 2004, p. 548).

⁸⁴⁹ Que el Santo Oficio no se prodigase en relajar reos no hizo que los sevillanos se *desacostumbraran* a presenciar ejecuciones, pues la justicia civil también condenaba a muerte, como ya vimos en el capítulo 4.

no se relajaba a nadie en persona, aunque el reo *tuvo la suerte* de ser previamente agarrotado.

Si el auto general de 1648 destacó por algo, fue por el relajado en persona y porque algunos de los judaizantes que salieron integraban lo que González de Caldas (2004) denomina «la élite mercantil de Sevilla»: se trataba de mercaderes y cargadores de Indias cuyas condenas incluyeron cuantiosísimas multas⁸⁵⁰ que para esta investigadora «indican el alto nivel económico de esos procesados» (p. 529). Sólo en multas (pues de las confiscaciones de bienes no tenemos datos), el tribunal de Sevilla pudo obtener casi 40.000 ducados⁸⁵¹. Y decimos que *pudo obtener* porque sabemos que, en algunos casos, los cobros no eran fáciles y quizá no llegaron a producirse⁸⁵².

Resúmenes de los reos por delitos y por condenas
del auto de fe general del 29 de marzo de 1648

<u>DELITOS</u>	<u>PERSONAS</u>	<u>EFIGIES</u>
Judaizantes	17	20
Renegados mahometanos	3	1
Bígamos	3	
Hechiceras	4	
Delitos diversos	4	

⁸⁵⁰ González de Caldas (2004), quien estudia la actividad del tribunal de Sevilla entre 1635 y 1740, afirma que son, con diferencia, las multas más elevadas que impuso la Inquisición hispalense (p. 529).

⁸⁵¹ 39.700 ducados y 50.000 maravedíes, o lo que es lo mismo (pues un ducado equivalía a 375 maravedíes), 14.937.500 maravedíes. Nuestra cifra no parece desmesurada a la vista de los datos que ofrece García de Yébenes Prous (1990): según la documentación inquisitorial conservada del periodo 01/01/1647–31/08/1648, el tribunal de Sevilla tendría que haber ingresado 15.316.046 maravedíes por multas (p. 281). No nos constan otros autos de fe en esa etapa, así que la mayoría del dinero debía de ser consecuencia del auto general de 1648.

⁸⁵² Por ejemplo, cuenta González de Caldas (2008) que hasta 1699 el tribunal de Sevilla no consiguió terminar de cobrar la multa impuesta a uno de los reos de este auto general de 1648 (p. 121).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

<u>CONDENAS</u>	<u>PERSONAS</u>	<u>EFIGIES</u>
Relajación ⁸⁵³	1	21
Reconciliación	11	
Abjuración <i>de vehementi</i>	4	
Abjuración <i>de levi</i>	14	
Otras penas	1 ⁸⁵⁴	

Los reos que salieron el 29 de marzo de 1648, organizados por delitos, fueron los siguientes:

- **Judaizantes:**

1) Enrique Jorge de Acosta:

–Datos personales: 47 años, natural de Viseu (Portugal), vecino de Sevilla y padre de Domingo Núñez Luis (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: abjuración *de vehementi*, sambenito de media aspa, multa de 2.000 ducados para el Fisco y 4 años de destierro precisos de Sevilla, Madrid, y veinte leguas en contorno.

2) Antonio de Amesquita:

–Datos personales: vecino de Motril (Granada), marido de Engracia Núñez e hijo de María Luis (también penitentes en este auto) y ausente fugitivo.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

⁸⁵³ Montero de Espinosa (1820, pp. 141–142), Domínguez Ortiz (2003b, p. 115) y González de Caldas (2004, p. 530) coinciden en que hubo 22 relajados, pero no en su distribución por delitos: mientras que los dos primeros afirman que fueron 1 judaizante en persona, 20 en efigie y 1 berberisca también en efigie; González de Caldas (2004) habla de 1 judaizante en persona, 19 en efigie y 2 renegados también en efigie.

⁸⁵⁴ González de Caldas (2004, p. 530) entiende que este reo abjuró *de levi*, pero en la relación de Lyra (1648) no consta ese dato en su condena.

- 3) Francisco Báez Castelobranco/ Castelblanco⁸⁵⁵/ Dastelobranco⁸⁵⁶:
- Datos personales: 53 años, natural de Ávila, vecino de Sevilla y hermano de Diego Díaz Báez y Damián de Lucena Báez (también penitentes en este auto).
 - Delito: judaizante.
 - Condena: abjuración *de levi*, multa de 8.000 ducados para el Fisco y 4 años de destierro de Sevilla y Madrid, y veinte leguas en contorno.
- 4) Pedro Bernal:
- Datos personales: 44 años, natural de Aldea del Obispo (obispado de Ciudad Rodrigo, Salamanca), vecino de Constantina (Sevilla), marido de Antonia Gómez, yerno de Catalina Gómez, cuñado de Gracia Gómez, concuñado de Antonio de Burgos y tío de Catalina Gómez La Cartuja (también penitentes en este auto).
 - Delito: judaizante.
 - Condena: reconciliación, sambenito y vela en las manos durante el auto, confiscación de bienes y cárcel perpetua.
- 5) Antonio de Burgos:
- Datos personales: 55 años, natural de Lisboa (Portugal) y vecino de Constantina (Sevilla), marido de Gracia Gómez, yerno de Catalina Gómez, cuñado de Antonia Gómez, concuñado de Pedro Bernal y tío de Catalina Gómez La Cartuja (también penitentes en este auto).
 - Delito: judaizante.
 - Condena: reconciliación, abjuración, sambenito, confiscación de bienes y 1 año de cárcel.
- 6) Isabel de Cruz:
- Datos personales: vecina de Antequera (Málaga) y difunta en las cárceles de la Inquisición.
 - Delito: judaizante.
 - Condena: relajación en efígie junto con sus huesos.

⁸⁵⁵ González de Caldas (2004).

⁸⁵⁶ Montero de Espinosa (1820).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

7) Rodrigo Díaz:

- Datos personales: vecino de Sevilla y ausente fugitivo.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

8) Diego Díaz Báez:

- Datos personales: 57 años, natural de Ávila, vecino de Sevilla y hermano de Francisco Báez Castelobranco y Damián de Lucena Báez (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: abjuración *de levi*, multa de 12.000 ducados para el Fisco y 4 años de destierro del distrito inquisitorial de Sevilla, y Madrid, y veinte leguas en contorno.

9) Manuel Díaz Santillán:

- Datos personales: 30 años, natural de Castelo Branco (Portugal) y vecino de Sevilla.
- Delito: judaizante.
- Condena: abjuración *de vehementi*, sambenito de media aspa, multa de 400 ducados para el Fisco y 2 años de destierro de Sevilla y Madrid, y veinte leguas en contorno.

10) Ana Enríquez:

- Datos personales: natural de Portugal, vecina de Antequera (Málaga) y ausente fugitiva.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

11) Antonia Enríquez (alias la viuda de San Juan)⁸⁵⁷:

- Datos personales: vecina de Antequera (Málaga) y ausente fugitiva.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

⁸⁵⁷ Para Montero de Espinosa (1820) es un hombre llamado Antonio.

12) Blanca Enríquez/ Henríquez⁸⁵⁸:

–Datos personales: 33 años, portuguesa de nación, vecina de Sevilla, hermana de Felipa Núñez de la Paz⁸⁵⁹ y esposa de Simón de Fonseca Enríquez (también penitentes en este auto), había abjurado *de vehementi* en Sevilla en 1643 y estuvo presa en las cárceles de la Inquisición de Córdoba, donde tuvo comunicación con su marido, también preso.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, abjuración en forma, sambenito, confiscación de bienes y cárcel perpetua irremisible.

13) Leonor Enríquez:

–Datos personales: 72 años, natural de Portugal y vecina de Sevilla.

–Delito: judaizante.

–Condena: abjuración *de vehementi*, sambenito de media aspa y 4 años de destierro de Sevilla, Madrid y Morón de la Frontera (Sevilla), y diez leguas en contorno.

14) Diego Fernández de Elvas (alias Francisco Romano):

–Datos personales: natural de Portugal, vecino de Granada y difunto en las cárceles de la Inquisición.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie junto con sus huesos.

15) Isabel de Fonseca:

–Datos personales: vecina de Granada, esposa de Diego de Sá y madre de Mencía (también penitentes en este auto) y ausente fugitiva.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

⁸⁵⁸ Montero de Espinosa (1820).

⁸⁵⁹ González de Caldas (2004).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

16) Simón de Fonseca Enríquez/ Simón de Fonseca y Piña⁸⁶⁰:

–Datos personales: más de 40 años, natural de Pinhel (Portugal), vecino de Morón de la Frontera (Sevilla), marido de Blanca Enríquez y cuñado de Felipa Núñez de la Paz (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: abjuración *de levi* y multa de 300 ducados para el Fisco.

17) Antonia Gómez:

–Datos personales: 37 años, natural de Ciudad Rodrigo (Salamanca), vecina de Constantina (Sevilla), esposa de Pedro Bernal, hija de Catalina Gómez, hermana de Gracia Gómez, cuñada de Antonio de Burgos y tía de Catalina Gómez La Cartuja (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, sambenito durante el auto, confiscación de bienes y cárcel perpetua.

18) Catalina Gómez:

–Datos personales: 66 años, natural de Ciudad Rodrigo (Salamanca), madre de Antonia Gómez y Gracia Gómez, abuela de Catalina Gómez La Cartuja y suegra de Pedro Bernal y Antonio de Burgos (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, abjuración, sambenito, confiscación de bienes y cárcel perpetua.

19) Gracia Gómez:

–Datos personales: 27 años, natural de Ciudad Rodrigo (Salamanca), vecina de Constantina (Sevilla), y esposa de Antonio de Burgos, hija de Catalina Gómez, hermana de Antonia Gómez, cuñada de Pedro Bernal y tía de Catalina Gómez La Cartuja (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

⁸⁶⁰ González de Caldas (2004).

–Condena: reconciliación, abjuración, sambenito, confiscación de bienes y cárcel perpetua.

20) Antonio Gómez de Acosta (alias Borges):

–Datos personales⁸⁶¹: vecino de Sevilla y después de Madrid y ausente fugitivo.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

21) Catalina Gómez La Cartuja:

–Datos personales: 14 años, natural de Madrid, vecina de Constantina (Sevilla), doncella, sobrina de Antonia Gómez y Gracia Gómez, nieta de Catalina Gómez, sobrina de Pedro Bernal y Antonio de Burgos (también penitentes en este auto) y residente en casa de Antonia Gómez y Pedro Bernal.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, abjuración, sambenito, confiscación de bienes y 1 año de cárcel.

22) Luis González:

–Datos personales: 25 años, natural de Quintela (Berganza, Portugal) y vecino de Sevilla.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación, abjuración en forma, sambenito, confiscación de bienes y cárcel perpetua.

23) Isabel López:

–Datos personales: natural de Portugal y ausente fugitiva.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

⁸⁶¹ González de Caldas (2004) dice, erróneamente, que es marido de María Luis (no especifica cuál de las dos penitentes con este nombre que salen a este auto).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

24) Diego López de Lucena (alias de Granada):

- Datos personales: vecino de Moguer (Huelva) y ausente fugitivo.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

25) Damián de Lucena Báez/ Damián Díaz de Lucena Báez⁸⁶²:

- Datos personales: 48 años, natural de Ávila, vecino de Sevilla y hermano de Francisco Báez Castelobranco y Diego Díaz Báez (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: abjuración *de vehementi*, sambenito de media aspa, multa de 16.000 ducados para el Fisco y 4 años de destierro preciso de Sevilla y Madrid, y veinte leguas en contorno.

26) María Luis/ María Luisa⁸⁶³:

- Datos personales: natural de Portugal, vecina de Motril (Granada), esposa de Francisco de Medina Prado (también penitente en este auto) y ausente fugitiva.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

27) María Luis/ María Luisa⁸⁶⁴:

- Datos personales: vecina de Motril (Granada), madre de Antonio de Amesquita y suegra de Engracia Núñez (también penitentes en este auto), y ausente fugitiva.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

⁸⁶² González de Caldas (2004).

⁸⁶³ Montero de Espinosa (1820).

⁸⁶⁴ Montero de Espinosa (1820).

28) Francisco de Medina Prado:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Motril (Granada), marido de María Luis (también penitente en este auto) y ausente fugitivo.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

29) Mencía:

- Datos personales: vecina de Granada, hija de Isabel de Fonseca y Diego de Sá (también penitentes en este auto) y ausente fugitiva.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

30) Engracia Núñez:

- Datos personales: vecina de Motril (Granada), esposa de Antonio de Amesquita y nuera de María Luis (también penitentes en este auto) y ausente fugitiva.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

31) Felipa Núñez de la Paz:

- Datos personales: 30 años, natural de Viseu (Portugal), vecina de Cádiz, hermana de Blanca Enríquez⁸⁶⁵ y cuñada de Simón de Fonseca Enríquez (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: abjuración *de levi*, multa de 1.000 ducados para el Fisco y 2 años de destierro (1 año preciso y 1 año voluntario) de Cádiz y Madrid, y cuatro leguas en contorno.

32) Domingo Núñez Luis:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Cádiz, hijo de Enrique Jorge de Acosta (también penitente en este auto) y ausente fugitivo.

⁸⁶⁵ González de Caldas (2004).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

33) Francisco Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Tarifa (Cádiz), renegado en tierra de moros y ausente fugitivo de las cárceles de la Inquisición.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

34) Duarte Rodríguez Cardoso:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Antequera (Málaga) y ausente fugitivo.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

35) Simón Rodríguez Núñez:

- Datos personales: 30 años, natural de Morón de la Frontera (Sevilla), portugués de nación, vecino de Sevilla, relapso, había abjurado *de vehementi* antes y fue enviado por el tribunal de Córdoba (había sido detenido en Sevilla pero estaba preso en Córdoba para evitar que tuviera contacto con otros miembros de su complicidad)⁸⁶⁶.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en persona (agarrotado).

36) Lope Rodríguez Pereira:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Sevilla y ausente fugitivo.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

37) Diego de Sá:

- Datos personales: vecino de Granada, marido de Isabel de Fonseca y padre de Mencía (también penitentes en este auto) y ausente fugitiva.

⁸⁶⁶ González de Caldas (2004).

- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

- **Renegados mahometanos:**

38) Baltasar Francisco (alias Manuel de la Cruz):

- Datos personales: 50 años, natural de un lugar cerca de Tremecén (Argelia), berberisco, esclavo, marido de María Magdalena Berberisca, su nombre musulmán era Muça y se había reconciliado en la Inquisición de Córdoba.
- Delito: renegado mahometano.
- Condena: reconciliación, abjuración en forma, sambenito, 1 año de cárcel y que un calificador lo instruya en el catolicismo.

39) Catalina María:

- Datos personales: 46 años, vecina de Puerto Real (Cádiz), berberisca y su nombre musulmán era Fátima.
- Delito: renegada mahometana.
- Condena: reconciliación, sambenito y 6 meses de cárcel.

40) Juan Enríquez Berberisco⁸⁶⁷:

- Datos personales: 28 años, natural de un lugar cerca de Argel (Argelia), vecino de Sevilla, esclavo y se había pasado a Berbería.
- Delito: renegado mahometano.
- Condena: reconciliación, sambenito durante el auto y 6 meses de cárcel.

41) María Magdalena Berberisca⁸⁶⁸:

- Datos personales: esposa de Baltasar Francisco (también penitente en este auto), se había reconciliado en la Inquisición de Córdoba y había fallecido relapsa en las cárceles inquisitoriales.

⁸⁶⁷ En la relación de Lyra (1648), *Berberisco* aparece en el nombre del reo, como si fuese su segundo apellido o un apodo. A este auto de fe salieron otros berberiscos y este dato no aparece junto a sus nombres sino entre el resto de información. Así que, ante la duda, lo expresamos como lo hace Lyra (1648).

⁸⁶⁸ Aquí sucede lo mismo que en el caso anterior.

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

–Delito: renegada mahometana.

–Condena: relajación en efigie junto con sus huesos.

• Hechiceras:

42) Ana Linda:

–Datos personales: 97 años, natural y vecina de Ayamonte (Huelva).

–Delito: hechicera.

–Condena: abjuración *de levi*, insignias de hechicera y vela en las manos durante el auto y 4 años de destierro de Sevilla, Ayamonte (Huelva) y Madrid, y veinte leguas en contorno.

43) Isabel Martín:

–Datos personales: 53 años, natural y vecina de Ayamonte (Huelva).

–Delito: hechicera.

–Condena: abjuración *de levi*, insignias de hechicera y vela en las manos durante el auto y 4 años de destierro de Sevilla, Madrid y Ayamonte (Huelva), y diez leguas en contorno.

44) Catalina de Orta:

–Datos personales: 60 años, natural y vecino de Ayamonte (Huelva).

–Delito: hechicera.

–Condena: abjuración *de levi*, insignias de hechicera y vela en las manos durante el auto, vergüenza pública y 4 años de destierro de Sevilla, Madrid y Ayamonte (Huelva), y veinte leguas en contorno.

45) Isabel Rodríguez:

–Datos personales: 32 años, natural y vecina de Ayamonte (Huelva).

–Delito: hechicera.

–Condena: abjuración *de levi*, insignias de hechicera y vela en las manos durante el auto y 4 años de destierro de Sevilla, Madrid y Ayamonte (Huelva), y veinte leguas en contorno.

- **Bígamos:**

46) María de Gracia o María Ramírez:

- Datos personales: 24 años, natural de Beas (Huelva), vecina de Osuna (Sevilla) y antes se llamaba María Ramírez.
- Delito: bígama.
- Condena: abjuración *de levi*, insignias de bígama y vela en las manos durante el auto, azotes⁸⁶⁹ y 4 años de destierro de Sevilla, Madrid, Beas (Huelva) y Osuna (Sevilla).

47) Juana de Rueda (alias de Cueva):

- Datos personales: 71 años, natural de Osuna (Sevilla) y vecina de Almería.
- Delito: bígama.
- Condena: abjuración *de levi*, insignias de bígama y vela en las manos durante el auto, 100 azotes y 4 años de destierro de Osuna (Sevilla), Morón de la Frontera (Sevilla), Sevilla y Madrid, y diez leguas en contorno.

48) Francisco Sánchez:

- Datos personales: 26 años, natural de Cádiz y vecino de Chiclana (Cádiz).
- Delito: bígamo.
- Condena: abjuración *de levi*, insignias de bígamo y vela en las manos durante el auto, 200 azotes y 3 años de galeras al remo.

- **Delitos diversos:**

49) Juan de Matamoros:

- Datos personales: natural de Osuna (Sevilla) y vecino de Sevilla.
- Delito: haberse nombrado cirujano y familiar del Santo Oficio falseando el título, haber dado un título falso de familiar a un primo suyo estafándolo, haber hecho leer el edicto general de fe y el título de familiar de su primo un domingo de Cuaresma en la iglesia de El Saucejo (Sevilla) a un religioso,

⁸⁶⁹ 100 azotes según Lyra (1648), 200 según Montero de Espinosa (1820).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

donde él mismo leyó el anatema y le quitó la venera de familiar al cura para que éste se la pusiera a su primo y lo bendijese.

–Condena: que salga al auto en forma de penitente, 4 años de galeras al remo sin sueldo, restitución a las partes de lo que les hubiese tomado, multa de 50.000 maravedíes para el Fisco y privación perpetua de obtener oficios de la Inquisición.

50) Fray Alonso Mayoral (alias Francisco Sánchez Pesquera):

–Datos personales: natural de Ligradán⁸⁷⁰ (junto a Trujillo, Cáceres), religioso profeso de la orden de Nuestra Señora de la Merced, sacerdote y confesor. Fue enviado por el tribunal de Córdoba⁸⁷¹.

–Delito: apóstata y casado siendo sacerdote.

–Condena: abjuración *de levi*, que salga al auto en forma de penitente con vela en las manos, 6 años de galeras al remo sin sueldo; después de las galeras, que acudiese al tribunal de la Inquisición y 6 años de reclusión en el convento de la Merced de Burgos con suspensión del ejercicio de sus órdenes, privación de voto activo y pasivo, que sea el último en el coro y el refectorio y sirva los ministerios del más moderno.

51) Bernabé Pérez Guerra:

–Datos personales: 25 años, natural y vecino de Lora (Sevilla).

–Delito: decía misa y confesaba sin estar ordenado.

–Condena: abjuración *de levi*, vela en las manos durante el auto, 200 azotes y 4 años de galeras al remo sin sueldo.

52) Joseph/ José⁸⁷² Ridaura (alias Joseph/ José⁸⁷³ Planes):

–Datos personales: natural de Valencia, vecino de Sevilla y fraile agustino descalzo expulso de órdenes menores.

–Delito: decía misa y confesaba sin ser ya fraile.

⁸⁷⁰ No hemos encontrado esta localidad. Quizá se trate de una errata y sea Logrosán.

⁸⁷¹ García de Yébenes Prous (1990).

⁸⁷² Montero de Espinosa (1820).

⁸⁷³ Montero de Espinosa (1820).

–Condena: abjuración *de levi*, que salga al auto en forma de penitente con vela en las manos, 200 azotes y 10 años de galeras al remo sin sueldo.

Así, la Inquisición de Sevilla había preparado un espectáculo con elementos suficientes para atraer la atención del pueblo: hacía 24 años que no se celebraba en la ciudad un auto general, iba a haber un relajado en persona después de casi medio siglo, los herejes elegidos para salir al auto eran numerosos y constituían una buena representación de *los otros* del momento (judaizantes, renegados mahometanos, cristianos viejos), y entre ellos había algunos que seguramente fuesen conocidos para los sevillanos por pertenecer a la elite económica.

9.3. CELEBRACIÓN

Por una carta de 1676 que escribió a la Suprema un notario del tribunal de Sevilla, Manuel Rodríguez Ayerbe⁸⁷⁴, deducimos que el auto general de 1648 fue consecuencia de una fructífera labor del tribunal para enseñar a los cristianos a detectar judaizantes, aunque nosotros no hemos encontrado ningún dato que lo corrobore⁸⁷⁵:

Señor, Sevilla y su distrito hierve de judíos, que hay calles y barrios enteros de esta malvada gente, y más desde que Portugal tiene paces, y no se descubren porque aunque los ven judaizar no saben los cristianos en qué ceremonias se han de conocer ni qué han de manifestar a estos señores inquisidores, porque ha más de veinte años que no se leen edictos de fe en esta ciudad y más de treinta que no se sale a visitar⁸⁷⁶. Y cuando uno y otro se hacía se veía luego el logro, que por esto fue el auto general del cuarenta y ocho (Manuel Rodríguez Ayerbe⁸⁷⁷ en González de Caldas, 2008, p. 225).

⁸⁷⁴ González de Caldas (2008) afirma que en 1676 este hombre llevaba 61 años trabajando al servicio de la Inquisición, aunque no precisa si todo el tiempo en el tribunal de Sevilla ni si ocupando el mismo cargo de notario (p. 225).

⁸⁷⁵ No hemos hallado ninguna visita de distrito ni ningún edicto de fe próximos al año 1648.

⁸⁷⁶ Para conocer acerca de la disminución de estas actividades inquisitoriales durante el siglo XVII, véase González de Caldas, 2008, pp. 221–229.

⁸⁷⁷ Carta del notario del tribunal de Sevilla Manuel Rodríguez Ayerbe al Consejo de la Suprema (03/02/1676) (AHN, Inquisición, legajo 3004).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

Con la fecha ya fijada, desde finales de febrero y durante todo el mes de marzo se fueron desarrollando las distintas acciones que conformaban la preparación y celebración del auto, cuyo coste⁸⁷⁸ ascendió a 811.588 maravedíes, distribuidos en las siguientes partidas⁸⁷⁹ (Lower, 1979, p. 589):

Gastos del auto de fe general del 29 de marzo de 1648

<u>CONCEPTOS</u>	<u>GASTOS</u>
Gastos generales	84.184 maravedíes
Pintado de efigies y tela	37.400 maravedíes
Milicia	10.200 maravedíes
Obra del tablado	351.560 maravedíes
Cena de los soldados y los mozos portadores de estatuas	21.148 maravedíes
Cera, toquillas y sombreros	82.416 maravedíes
Traer a los acusados desde Córdoba	68.000 maravedíes
Las viandas	156.680 maravedíes
<u>TOTAL: 811.588 maravedíes</u>	

Si comparamos estos datos con los que vimos del auto general de 1624, el auto de 1648 costó más del doble. Pero, como ya comentamos, pudo generar importantísimos ingresos al tribunal en concepto de multas a las que fueron condenados algunos de los penitentes, casi 15 millones de maravedíes. Sólo con estos datos, pues las confiscaciones de bienes no sabemos a cuánto ascendieron, el tribunal pudo obtener un beneficio 18 veces superior a los gastos. Aunque teniendo en cuenta lo difícil que resultaba cobrar⁸⁸⁰ y la situación tan ruinosa de la hacienda de la Inquisición sevillana

⁸⁷⁸ AHN, Inquisición, legajo 5047, exp. 3 (Kamen, 2004, p. 205).

⁸⁷⁹ Una exposición más pormenorizada de los gastos de este auto la encontramos en García de Yébenes Prous (1990, pp. 744–746), a partir de un documento conservado en AHN, Inquisición, legajo 5116, caja 4 [*anexo 89*].

⁸⁸⁰ Los problemas eran diversos: los reos ocultaban sus bienes para evitar que la Inquisición se quedase con ellos, los expedientes de los secuestros de bienes se acumulaban en el tribunal sin ser revisados, los bienes perdían valor si no se liquidaban a tiempo, etc. (González de Caldas, 2008, pp. 118–121). Para subsanar la ocultación de bienes, el Santo Oficio recurrió a pactos llamados *composiciones*, «un acuerdo

que González de Caldas (2008) expone para esa fecha⁸⁸¹, quizá el auto general no resultó tan beneficioso económicamente.

- **Invitaciones**

El 27 de febrero, Juan de la Concha, secretario del secreto, fue enviado por el tribunal a que avisase de la próxima celebración del auto general a las autoridades de la ciudad y las invitara a participar: se trata del arzobispo de Sevilla, Agustín Espínola, la Real Audiencia, el Cabildo eclesiástico y el Cabildo secular. Entendemos que la comunicación al arzobispo fue una mera formalidad, pues dice Lyra (1648) que «no avia de aflitir al Auto» (f. 4r), de lo que deducimos que los enfrentamientos entre la Inquisición y el arzobispo de turno fueron una constante. En el caso de los dos Cabildos, no sólo fueron invitados a acudir al auto de fe, sino también a participar previamente en la procesión de autoridades acompañando el Estandarte de la Fe y a los inquisidores (f. 4r).

Al día siguiente, 28 de febrero, Juan de la Concha invitó a los nobles de Sevilla y sus esposas (f. 4r).

Los prelados de las órdenes religiosas fueron igualmente invitados al auto, aunque unos días después y por medio de los nuncios (f. 4r).

Así, como ya vimos que ocurrió en el auto general de 1624, los miembros más influyentes de la sociedad sevillana acudirían al auto de fe para *representar* que apoyaban a la Inquisición, ocultando el rechazo que sentían por su superioridad, pues tenían que fingir que existía unidad en la lucha contra la herejía.

- **Pregón**

El auto general fue publicado mediante un pregón el domingo 1 de marzo. A las 14:00, salió la comitiva desde el castillo de Triana, encabezada por trompetas, chirimías y atabales. Les seguían los familiares del Santo Oficio, en «gran número», todos

entre el Tribunal y el reo, por el que éste se comprometía a pagar una determinada cantidad de dinero a cambio de no verse privado de sus bienes» (García de Yébenes Prous, 1990, p. 264).

⁸⁸¹ Hacia 1645–1646, el tribunal de Sevilla, contando sus ingresos y gastos fijos, tenía un déficit anual de más 500.000 maravedís (González de Caldas, 2008, p. 117).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

montados en caballos «con gualdrapas⁸⁸² de terciopelo negro, y con fofos adereços», dispuestos por parejas, «con muchas galas de faldas, oros, cadenas, adereços dorados, y la insignia de Familiares en ferreruelos⁸⁸³ y veneras⁸⁸⁴», salvo los que eran caballeros de hábito, que la llevaban colocada en la ropa de sus órdenes. Y cerraban el cortejo el alguacil mayor Juan de Saavedra y Alvarado, de la orden de Santiago, y a su izquierda el secretario del secreto Juan de la Concha (suponemos que ambos a caballo también) [*anexo 90*].

Desconocemos el recorrido exacto, pues Lyra (1648) sólo cuenta que transitaron «la plaça de San Francisco, calles mas celebres, y varrios mas publicos desta Ciudad» (f. A2r), así que suponemos que la ruta debió de ser similar a la que conocemos de 1660: castillo de Triana, puente de barcas, Puerta de Triana, calle de la Muela⁸⁸⁵, calle Sierpes, plaza de San Francisco, calle Génova⁸⁸⁶, Gradas⁸⁸⁷, Arquillo de San Miguel⁸⁸⁸, la Lonja⁸⁸⁹, Reales Alcázares y Palacio arzobispal (con pregones en varios puntos del recorrido) [*anexo 104*]. Sí sabemos que, a voz de pregonero, se iba diciendo lo siguiente:

Sepan todos los vezinos y moradores, estantes y residentes en esta ciudad de Seuilla, que los señores Inquifidores Apostolicos della y su partido, an de celebrar Auto publico de Fe en la plaça de S. Francisco, a onor y reuerencia de IESV CHRISTO N. S. y exaltacion de su fanta Fe Catolica y Ley Euãgelica, y extirpacion de Herejes, el Domingo que se contarán 29. de este presente mes de Março: y se conceden las gracias e

⁸⁸² ‘Cobertura larga, de seda o lana, que cubre y adorna las ancas de la mula o del caballo’ (Real Academia Española, 2001a, p. 1.165).

⁸⁸³ También llamado *herreruelo*, ‘capa corta con cuello y sin capilla’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.203).

⁸⁸⁴ ‘Insignia distintiva que traen pendiente al pecho los caballeros de cada una de las órdenes’ (Real Academia Española, 2001b, p. 2.281).

⁸⁸⁵ Calle O’Donnell.

⁸⁸⁶ Avenida de la Constitución.

⁸⁸⁷ Contorno de la catedral dividido en tres zonas que ocupaban parte de las actuales Avenida de la Constitución, calle Alemanes y calle Placentines. En este caso, se refiere a la zona de la Avenida de la Constitución.

⁸⁸⁸ Actualmente no existe, pues fue derribado en el siglo XVIII. Estaba junto a la catedral, en la confluencia de las actuales Avenida de la Constitución y calle Fray Ceferino González.

⁸⁸⁹ Archivo de Indias.

indulgencias por los Sumos Pontífices concedidas a todos los que acompañaren y fauorecieren el dicho Auto. Mandafe pregonar porque venga a noticia de todos (f. A2v).

Cuenta la relación (Lyra, 1648) que fueron muchísimas personas quienes salieron a escuchar el pregón, quedando la ciudad «en expectacion grande de el dia prometido, pronosticando todos la grandeza de la accion principal, en cuyas circunftancias folas, y accidentes hallavan ocañon de tanta alegria y regozijo» (f. A2v).

Con casi un mes de antelación, el tribunal de Sevilla había conseguido despertar la curiosidad de los habitantes de la ciudad, algunos de los cuales no habrían visto semejante espectáculo antes, pues recordemos que hacía 24 años que se había celebrado el último auto general.

- **Tablado**

Cuando Lyra (1648) habla de la construcción del tablado del auto de fe no menciona cuándo comenzó a hacerse ni quién lo diseñó, pues sólo cuenta que su fábrica se pregonó públicamente en la plaza de San Francisco «y despues de ajultado el precio, fe començó luego a obrar en el con mucho cuydado: dispufose cõ hermosura y capacidad» (f. 4r). Aunque en la relación no se dice, sabemos que el tablado fue obra de quien entonces estaba ejerciendo como maestro mayor de la ciudad.

En 1648, el maestro mayor de Sevilla era Pedro Sánchez Falconete, quien ejerció el cargo entre 1635 y 1666. Pero en febrero de 1648 sufrió un accidente a caballo que lo tuvo apartado de sus funciones y fue sustituido por Juan de Segarra⁸⁹⁰ (Cruz Isidoro, 1995, p. 424). No hemos encontrado ningún documento que acredite la autoría del diseño del cadalso, pero según Fernando Cruz Isidoro (1995), Segarra fue quien se ocupó de «la traza y confección» (p. 425). Sí estamos seguros de que fue él quien supervisó la construcción, pues así lo dice el propio Segarra en una petición que hizo al Cabildo de la ciudad para que se le compensara económicamente por sus trabajos⁸⁹¹ (p. 424):

⁸⁹⁰ Juan de Segarra padre, no confundir (como parece que es frecuente) con su hijo, de igual nombre y oficio.

⁸⁹¹ Los sustitutos no cobraban nada (entendemos que el sueldo lo mantenía el maestro mayor titular), aunque podían recibir alguna ayuda de costa (véase Cruz Isidoro, 1997a, pp. 160–162). La petición de

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

E hecho el oficio de maestro mayor por la enfermedad y ausencia de Pedro Sánchez Falconete, maestro mayor de V^a S^a, acudiendo a todas las ocasiones que se an ofrecido de obras públicas y vistas de ellas, que por acuerdo de V^a S^a se me a mandado hacer acompañando a el señor procurador mayor, y e asisitido continuadamente todo el tiempo que duró el hacer el cadaanso (sic) para el día del auto de la fe (...), sin que por lo referido se me aya hecho merçed ninguna (Juan de Segarra en Cruz Isidoro, 1995, pp. 424–425).

Como ya vimos en el cuadro de gastos, la obra del tablado costó 351.560 maravedíes. Lo que no queda claro es quién los pagó, pues nos encontramos ante la misma situación que en el auto general de 1624: aunque el diseño fue asunto del maestro mayor de la ciudad, no hemos hallado ningún documento que pruebe quién corrió con los gastos, y la relación de Lyra (1648) no dice nada. Por su parte, Montero de Espinosa (1820) cuenta que «consta que se formó tablado á espensas del Ayuntamiento» (p. 57), aunque no revela de dónde obtuvo el dato. Maqueda Abreu (1992a) repite esta afirmación de Montero de Espinosa (1820) y, como ya comentamos, da un paso más al afirmar que en Sevilla, como en otros lugares, era costumbre que fuese el Cabildo de la ciudad quien se hiciese cargo del cadalso del auto (p. 142).

El tablado medía 34 varas de largo y 22 de ancho (Lyra, 1648, f. 4v), unos 515,30 metros cuadrados⁸⁹², por lo que era algo mayor que el que se construyó para el auto general de 1624, y estaba todo cubierto con toldos de lienzo para proteger del sol a los asistentes (f. A1r). Cuenta Lyra (1648) que se arrimó al corredor de las Casas del Cabildo, «dos gradas inferior a el, de fuerte que quitada la barãda de hierro del arco de en medio del dicho corredor, uviellẽ desde el paño franco al cadahalfo» (f. 4v). El escenario estaba dividido en tres partes principales, como ya hemos visto que era habitual: la primera, paralela al corredor de las Casas del Cabildo, de 34 varas de largo y 7 varas de ancho, la zona central, destinada a la Cruz verde y el altar, y la tercera, paralela a la sede de la Real Audiencia, que Lyra (1648) dice que «era femicircular, o en forma de media narãja» (f. 4v). Esto nos llevó en un primer momento a pensar que esa mitad del tablado era curvada, pero luego concluimos que lo que Lyra (1648) dice que

Segarra fue leída el 24 de abril de 1648 y se le concedieron 40 ducados (Cruz Isidoro, 1995, pp. 424–425).

⁸⁹² Exactamente 515,2972 metros cuadrados: (34 varas x 0,83 metros) x (22 varas x 0,83 metros) = 28,22 metros x 18,26 metros = 515,2972 metros cuadrados.

era semicircular tiene que ser la pirámide de los reos y no esa zona del tablado, puesto que en la descripción del cadalso del auto general de 1660 volvemos a encontrar esta mención a la *media naranja* pero referida claramente a la pirámide, y las imágenes de autos de fe que hemos visto muestran a los reos sentados en una estructura con la base en forma semicircular. Por tanto, diferimos de Maqueda Abreu (1992a), quien habla así del cadalso de 1648:

Estamos ante un solo tablado que puede ser considerado como tres por las divisiones que en él se hicieron. La forma semicircular, partida en dos con comunicación entre ambas mitades⁸⁹³, es de destacar, pues ninguno de los descritos hasta ahora presenta una distribución igual o similar (p. 152).

Por lo que cuenta Lyra (1648), la obra de Juan de Segarra debía de llamar la atención a los sevillanos que la veían, pues

muchos dias antes concurrio innumerable pueblo a ver y admirar esta nueva plaça de tablas añadida sobre la antigua, o breve mapa, donde se reducía a poco espacio toda la grãdeza desta Ciudad. Admiravan todos la firmeza del nuevo edificio, que parecia no hecho para un dia, sino para siglos muchos, y a todos deleitava su hermoſura, porque remataba en curiosos piramides, que pintados, coronavan la fabrica (f. A1r).

Aunque la descripción que proporciona Lyra (1648) es muy confusa, intentaremos explicar cómo se distribuyeron los asistentes cuando hablemos del desarrollo del auto.

- **Calle de tablados**

Como era habitual, desde el puente de barcas de Triana hasta la Puerta del Arenal, se construyó una calle de tablados con gradas cuyos asientos podían ser alquilados, algunos «por muy subidos precios» (f. A1v), para contemplar el paso de las distintas procesiones. Lyra (1648) dice que estos tablados destacaron

⁸⁹³ Lyra (1648) cuenta que ambas partes estaban separadas por una zona de 4 varas de ancho con una calle en el centro para que sirviese de tránsito entre un lado y otro del tablado (f. 4v).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

no fôlo por su grandeza, sino mas por la presteza con que cafi de repente podemos dezir fe levâtó esta maquina, pues no aviêdose començado el miercoles que inmediato precedio al Auto, el fâbado a medio dia estava ya acabada, cofa que a quien fabe la diftancia del puente a la puerta dicha, caufa admiracion; y aun parece que esta a los mifmos que lo vimos nos pone a pleito el credito y fê (f. A1v).

La calle de tablados era «ancha y efpaciofa» (f. A1v), y en algunas partes del recorrido hubo que allanar el suelo. Había una primera grada a vara y media del suelo, «fobre esta altura avia un plano de vara de ancho, y luego diez gradas en alto» (f. A1v). Lyra (1648) calcula que podían sentarse más de 20.000 personas y que todos los asientos fueron ocupados, «tãta era la multitud de gente» (f. A1v).

En las calles de la Mar y de Génova, las dos calles principales por las que iban a pasar las procesiones, no se colocaron tablados, pero sí los hubo

en todas las entradas de otras menores calles, que o atraviellân estas, o deffenbocan en ellas: y en todos los çaguanes de las cafas uvo tambien tablados de madera con fus gradas, para que toda la gente que avia de acudir pudiesse ver con mas comodidad (f. A1v).

• Vísperas del auto de fe

El viernes 27 de marzo, dos días antes de que se celebrara el auto general, ministros del tribunal, acompañados por ministriles, trompetas y atabales, pregonaron que, «por mandado de los señores Inquifidores, desde el Sabado a medio dia, hafta el Lunes por la mañana. ninguna persona truxesse espada, ni passasse en coche por las calles que avia de andar el fanto Tribunal» (f. A3r).

Pero el acto más importante que se celebró en las vísperas del auto general fue la procesión de la Cruz verde, que en este caso tuvo lugar el sábado 28 de marzo. Nada dice Lyra (1648) de cuándo se trasladó la cruz del convento de San Pablo al castillo, aunque suponemos que se haría el día anterior.

Para evitar incidentes, el asistente de Sevilla y maestro de campo general de su milicia, Diego de Cárdenas y Ricalde, convocó a las compañías del batallón de Sevilla a las 10:00 en la plaza del Duque de Medina Sidonia⁸⁹⁴. Éstas fueron distribuidas

⁸⁹⁴ Plaza del Duque de la Victoria.

estratégicamente por el maestro de campo Francisco Tello y Portugal a lo largo del recorrido que iba a seguir la procesión: cuatro compañías en la plaza de San Francisco «de guarnicion y escolta al tablado», y las demás desde allí hasta el castillo de Triana (en las Casas del Cabildo secular, la calle Génova, la esquina del Sagrario de la catedral, la calle de la Mar, el Arenal, el puente de barcas y el Altozano) (f. A3v). Las compañías fueron ocupando sus lugares marchando juntas, encabezadas por sus capitanes, engalanados y con arcabuz al hombro, y acompañados por pajes de rodela⁸⁹⁵ y morrión⁸⁹⁶. Abriendo el cortejo iba el asistente de Sevilla Diego de Cárdenas, en tanto que maestro de campo general, «en cuerpo, valona caida, vestido de terciopelo negro, con cabos bordados de oro, a cavallo con baston en la mano, quatro lacayos, y acompañado de muchos Capitanes vivos y reformados, y algunos Sargentos mayores tambien galantemente vestidos, y a cavallo» (f. A4r). Cárdenas llegó hasta el castillo y volvió por el mismo camino. Ante la posibilidad de que aquel despliegue militar favoreciese la delincuencia en otras zonas de la ciudad, se mandó cerrar «las puertas de toda la Ciudad, y disponer por los Barrios, y Parroquias, rondas de sus justicias⁸⁹⁷, con que de todo se affeguró el peligro» (f. A4r).

Al castillo de Triana llegó, «con aplauso y admiracion de todos», el alguacil mayor Juan de Saavedra, «vestido de Terciopelo negro bordado a ramos de plata, en un galantísimo cavallo morcillo, con gualdrapa de terciopelo bordada de la misma labor», y acompañado de veinticuatro alabarderos y seis familiares con varas (f. A4v).

La procesión de traslado de la Cruz verde desde el castillo al tablado en la plaza de San Francisco comenzó hacia las 16:00. Abría el cortejo el receptor José Guerra, acompañado por dieciséis alabarderos para ir abriendo camino. A continuación iba a pie el alguacil mayor Juan de Saavedra, portando el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, cuyas borlas llevaban, a derecha e izquierda, los familiares Juan de Cárdenas y Saavedra y Gonzalo de Saavedra. Seguían un gran número de familiares, las religiones (ordenadas por antigüedad, con velas blancas que les había dado el tribunal de la Inquisición), los ministros del Santo Oficio y los secretarios (f. A4v).

⁸⁹⁵ ‘Escudo redondo y delgado que, embarazado en el brazo izquierdo, cubría el pecho al que se servía de él peleando con espada’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.982).

⁸⁹⁶ ‘Armadura de la parte superior de la cabeza, hecha en forma de casco, y que en lo alto suele tener un plumaje o adorno’, ‘prenda del uniforme militar, a manera de sombrero de copa sin alas y con visera, que se ha usado para cubrir la cabeza’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.540).

⁸⁹⁷ ‘Alguacil’ (Real Academia Española, 2001b, p. 1.332).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

Detrás iba la Cruz verde, «con perfiles de oro, cubierta de un velo negro» llevada por calificadores

en andas ricas de tela, çanefas carmesíes bordadas de oro, y en el campo las armas del fñto Tribunal, con muchos ramilletteros de flores naturales y cõtrahechas, y con muchos pevetes de olor y blandoncillos de plata con velas grandes encendidas (...) debaxo de un palio rico de razo carmeli bordado, con doze varas de plata, que allimifmo llevavan Calificadores (ff. A4v–B1r).

A derecha e izquierda de la Cruz verde iban familiares y calificadores (f. A4v).

Siguiendo a la Cruz caminaba el fiscal Dionisio Pérez de Escoboso, escoltado a la derecha por el secretario del secreto Juan de Llamas Uría, y Juan Francisco de Liaño, el secretario más antiguo del tribunal; y a la izquierda por Jerónimo Guerra, nuncio y alcaide de las cárceles de la penitencia, y Juan Cassines, portero del secreto y alcaide de la cárcel de familiares. Cerraban la comitiva los secretarios Juan de Carmona de la Cueva, Diego de Ribas y, finalmente, Alonso Salvador, el padre mayor de la cofradía de San Pedro Mártir, a quien el tribunal honró con este lugar en el desfile (f. B1r) [*anexo 91*]. Lyra (1648) le atribuye la buena organización de la procesión al secretario Laureano Bejarano Infante, quien dice que llevaba una vara en forma de bastón (ff. B1r–B1v), pero no indica qué posición ocupaba en el cortejo.

Al paso de la cruz por el puente de barcas, todos los navíos que estaban en el río le hicieron una salva de artillería, y las campanas de la catedral repicaron hasta que estuvo en el tablado de la plaza de San Francisco, a donde llegó tras pasar por el Arenal y las calles de la Mar y Génova (f. B1v) [*anexo 96*].

Una vez en la plaza, la cruz fue subida al tablado y colocada en el altar, «adereçado con todo adorno de frontales carmesíes bordados, blandones y hacheros grandes de plata con mucha cera» (f. B1v). Allí se quedaron para guardarla toda la noche las cuatro compañías de soldados que ya mencionamos, y los dominicos, quienes «a ora competente dixeron Maytines con toda folemnidad: y por la mañana celebraron delante de ella el fñcificio de la Missa muchas vezes, antes que vinieffèn los Reos» (f. B1v). De esta custodia de los frailes tenemos también noticia por Montero de Espinosa (1820), quien sabe esto y que aquella Cruz verde fue la misma que se utilizó para el auto general de 1660 porque así constaba en una inscripción que había a los pies de la

cruz⁸⁹⁸, expuesta en el claustro principal del convento cuando él escribió su libro (p. 57).

- **Auto de fe**

Llegado el día del auto general, domingo 29 de marzo, cuenta Lyra (1648) que la ciudad estaba repleta de gente, no sólo sevillanos, sino también vecinos de otros pueblos y ciudades, que «se juntaron en Sevilla a ver cosa tan deseada, y que no solo por ser tan graciosa en sí, sino por ser tan rara, irrita mas el apetito de la curiosidad, a gozarla» (f. A3r).

El día del auto, la actividad comenzó muy temprano en el castillo. Desde las 02:00 hasta las 06:00, el secretario del secreto Juan de la Concha y el alcaide de las cárceles Mateo Gallardo fueron sacando a un patio a todos los reos (menos al que iba a ser relajado) para darles de comer y ponerles las insignias, sambenitos, corozas y demás elementos que portarían durante el auto.

A las 06:00 empezó a salir del castillo la procesión de los reos. Abrían el cortejo los secretarios del secreto a caballo, acompañados por algunos familiares también a caballo. Entre éstos iba una acémila llevada por dos lacayos, «cubierta con repoltero de terciopelo morado, fogas de seda, y garrotes de plata». Sobre la mula iba una caja pequeña, «aforrada de terciopelo carmesí, con ferraduras, y cañoneras doradas», que contenía las sentencias de los reos, un tintero, una salvadera⁸⁹⁹ de plata, la cruz de plata que el tribunal tenía en su sala para tomar juramento y las varas que se iban a usar durante el auto para la ceremonia de absolución. A continuación iba a caballo el receptor José Guerra, acompañado por alabarderos que iban despejando el camino. Detrás procesionaba la cruz parroquial de Santa Ana, cubierta de velo negro en señal de luto y acompañada por la clerecía de la iglesia. Iban después los reos, primero las efigies, luego los penitenciados en persona y en último lugar el relajado en persona, Simón Rodríguez Núñez, cada reo escoltado por dos familiares. Y, finalmente, cerraba

⁸⁹⁸ «Esta santa Cruz fue llevada en solemne procesion á la plaza de S. Francisco de esta ciudad para los autos de Fé que en ella se celebraron en 29 de Marzo de 1648, y en 13 de Abril de 1660, y la Comunidad de este Convento que la guardaba, cantó allí Maitines á media noche y las horas y Misa conventual á la mañana» (Montero de Espinosa, 1820, p. 57).

⁸⁹⁹ ‘Vaso, por lo común cerrado y con agujeros en la parte superior, en que se tenía la arenilla para enjugar lo escrito recientemente’ (Real Academia Española, 2001b, p. 2.017).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

la comitiva el alguacil mayor Juan de Saavedra, a caballo, engalanado y con alabarderos (Lyra, 1648, f. B2r) [*anexo 92*]. El recorrido del cortejo fue el mismo que el día anterior, cuando el traslado de la Cruz verde al tablado: castillo de Triana, puente de barcas, Arenal, Puerta del Arenal, calle de la Mar, calle Génova y plaza de San Francisco (f. B3r) [*anexo 96*].

Poco después de salir la procesión de los reos, llegaron al castillo de Triana el Cabildo secular y el Cabildo eclesiástico, y los inquisidores salieron al patio a recibirlos. Una vez reunidos todos, comenzó la procesión de las autoridades. La abrían los maceros de la ciudad, vestidos con brocados; los pertigueros de la Iglesia, de raso y terciopelo, a caballo; los alguaciles de los veinte⁹⁰⁰ y otros ministros. A continuación iban, a la derecha, el Cabildo eclesiástico, presidido por el arcediano de Sevilla Diego de Guzmán; y a la izquierda, el Cabildo secular, con Diego de Cárdenas y Ricalde, asistente de la ciudad. Seguía a los Cabildos el Estandarte de la Fe llevado a pie por el fiscal Dionisio Pérez de Escoboso, y de las borlas se encargaron los familiares Pedro Núñez de Villavicencio y Juan Ponce de León (f. B2v). El estandarte era

de Damasco carmelí, bordado de costosas labores de oro y feda de imaginaria, gravadas en una parte las armas de la pijíllima memoria de Sixto Quarto Pontífice Maximo (...): y de la otra, el escudo de armas Reales (...): la asta es de plata y remata con un fante Chrifto en una Cruz tambien de plata, este dia cubierto de velo negro (f. B2v).

En último lugar de la comitiva, el de más honor, iban los tres inquisidores «en mulas negras con gualdrapas, Capelos fobre los bonetes, con borlas, que le competen, como a Legados de fu Santidad»: en el centro, presidiendo, el primer inquisidor, Rodrigo de Santelices y Guevara, a su derecha el segundo, Pedro González Guijelmo, y a la izquierda, el tercero, Alonso de Vivero Novoa (f. B2v) [*anexo 93*].

La procesión de las autoridades llegó al tablado de la plaza de San Francisco poco después de las 08:00, donde ya estaban sentados los reos (f. B3r).

La descripción del escenario que ofrece la relación de Lyra (1648) es absolutamente confusa, mucho más que la del auto de 1624. Ya adelantamos que el

⁹⁰⁰ Estos hombres «acompañaban al Ayuntamiento en los actos públicos y eran lo más parecido que había a una policía municipal» (Campese Gallego, 2005, p. 101). Estaban bajo el mando del alguacil mayor del Cabildo secular y cada uno de ellos representaba a una de las veinte collaciones en las que se dividía Sevilla (Tenorio Cerero, 1995, p. 81), de ahí deducimos que viene su nombre.

tablado de 1648 se dividía en dos partes. La primera, construida delante de las Casas del Cabildo, fue donde tuvieron su asiento las autoridades asistentes: el tribunal de la Inquisición, la Real Audiencia, el Cabildo secular y el Cabildo eclesiástico.

Igual que en 1624, el corredor con arcos del edificio municipal fue incorporado al diseño del cadalso, convirtiéndose así en palco de honor, engalanado para una ocasión tan especial:

fe víftio todo curiofa y coftofamente, con colgadura de damascos y terciopelos carmelíes, guarnecida con rico galon de oro, y en las çanefas bordadas a trechos las armas de el fãnto Oficio. Arrimadas al teftero en toda fu longitud, fe levantaron quatro gradas en alto entapiçadas de hermofas y ricas alfombras Cayrinas y Turquefcas, que les aumentavan grandeza y hermofura (f. B3r).

Lo que no nos queda claro es quiénes ocupaban su interior, pues, según cuenta Lyra (1648), en la primera grada, bajo dosel de terciopelo carmesí con un crucificado bordado en oro y seda, estuvieron los inquisidores sentados según sus precedencias: en el centro, Rodrigo de Santelices y Guevara, el más antiguo de los tres y presidente del tribunal; a su derecha, el segundo inquisidor, Pedro González Guijelmo; y al otro lado, Alonso de Vivero y Novoa, tercer inquisidor. El tribunal tenía «bufete⁹⁰¹ delante, cubierto de fobremefa⁹⁰² de brocado rico; y encima una campanilla de plata, y el Seremonial⁹⁰³ aforrado en terciopelo carmelí con galon⁹⁰⁴ de oro» (f. B3r). Ya fuera del dosel, pero todavía en esa primera grada, a la derecha del tribunal (es decir, junto al inquisidor González Guijelmo) estaban sentados, primero, el regente Jerónimo de Poeyo Araciel y, a su lado, miembros de la Real Audiencia (oidores, alcaldes y alguacil mayor). Y a la izquierda del tribunal (junto al inquisidor Vivero y Novoa) se encontraba el ordinario del arzobispado, Pedro Osorio de los Ríos. Lyra (1648) coloca junto a él al fiscal del Santo Oficio, Dionisio Pérez de Escoboso, con el Estandarte de la Fe (f. B3r). Pero esto nos extraña, pues en esa zona de la grada de honor debería haber estado el

⁹⁰¹ ‘Mesa de escribir con cajones’ (Real Academia Española, 2001a, p. 363).

⁹⁰² ‘Tapete que se pone sobre la mesa por adorno, limpieza o comodidad’ (Real Academia Española, 2001b, p. 2.078).

⁹⁰³ ‘Libro, cartel o tabla en que están escritas las ceremonias que se deben observar en ciertos actos públicos’ (Real Academia Española, 2001a, p. 504).

⁹⁰⁴ ‘Tejido fuerte y estrecho, a manera de cinta, que sirve para guarnecer vestidos u otras cosas’ (Real Academia Española, 2001a, p. 1.112).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

Cabildo secular en lugar del fiscal, quien solía estar a pie del cadalso, próximo al altar. En la grada inmediatamente inferior, Lyra (1648) sitúa, a la derecha, a más miembros de la Real Audiencia (abogados, relatores, escribanos de cámara, procuradores y otros ministros). «Las mismas gradas, a mano izquierda del Tribunal de la Santa Inquisición, fueron el asiento del Cabildo Secular, y Regimiento de esta Ciudad, Alguacil, Alférez, y Alcaldes mayores, Veintiquatros, y Jurados» (f. B3v) [*anexo 95*]. El resto de las gradas (entendemos que ya fuera del corredor) fueron ocupadas por los calificadores (f. B3v).

Cruz Isidoro (1995) ofrece otra descripción de esta zona de gradas, sacada de un documento diferente⁹⁰⁵ al de Lyra (1648), que nos parece más lógica: Cruz Isidoro (1995) sitúa claramente las cuatro gradas dentro del corredor de las Casas del Cabildo. Los inquisidores ocupaban el centro de la primera grada y a su derecha estaba la Real Audiencia, tal como decía Lyra (1648), pero a la izquierda del tribunal, después del ordinario, Cruz Isidoro (1995) coloca al Cabildo secular (p. 425).

Siguiendo en la primera parte del escenario, pero entendemos que ya a pie de tablado, en el lado derecho, se sentaron los secretarios del Santo Oficio, en banco raso y con bufete cubierto de terciopelo con la insignia de la Inquisición bordada, y sobre esta mesa tenían la caja que contenía las sentencias de los reos. Parece que en la misma zona estaba en asiento raso el receptor José Guerra. «Y en todo lo restante se sentaron en bancos rasos, Calificadores, Consultores del Santo Oficio, Comisarios, Prelados de Religiones, y otras personas graves de todos estados de la Republica» (Lyra, 1648, f. B3v).

Parece que todavía en esta primera parte, a pie de tablado, tenían su sitio distintos grupos, cada uno en zonas diferenciadas. El Cabildo eclesiástico ocupaba cuatro gradas (f. B4r) en un espacio que se correspondía con los dos primeros arcos del corredor (f. 4v), cosa extraña, pues la Iglesia solía tener su espacio fuera del escenario, levantado junto al arquillo del convento de San Francisco. Junto al Cabildo eclesiástico, Lyra

⁹⁰⁵ Según él, está en el Archivo de la Catedral de Sevilla (ACS), secc. Varios, caja 59–60, doc. 59(1), fols. 209–214 vto, aunque no lo hemos localizado. Por una información que proporciona Bejarano Pellicer (2014a), sospechamos que podría tratarse del manuscrito *Auto público de la fee, del Santo Oficio de la Inquisición de esta ciudad de Sevilla, y su forma que se guardó en los oficios divinos, y acompañamientos de los cabildos Eclesiástico, y secular, fecho en Domingo impassione. 29 días del mes de Março de 1648 años*, cuya actual signatura sería ACS, sección III, 53º libro de ceremonias, cuaderno 4, pero no hemos podido confirmarlo.

(1648) sitúa a las *señoras oidoras* (las esposas de los oidores de la Real Audiencia). «Seguiafe luego el pueſto, adonde fe levantó una tarima alta con dos gradas, fobre la qual los Reos oyeffen fu ſentencia». A continuación, había un palenque para las señoras de título y las esposas de los veinticuatro. Después, otro para las esposas de los secretarios y ministros del Santo Oficio. Luego uno igual para señoras particulares, y el espacio que quedaba fue para los caballeros (f. 4v).

Si seguimos a Lyra (1648), enfrente del tribunal, hubo dos púlpitos, vestidos de seda, para predicar y leer las sentencias. Al pie de ellos, a la derecha, Lyra (1648) sitúa sentado al alguacil mayor Juan de Saavedra (f. B3v). Cruz Isidoro (1995) cuenta que estos púlpitos

bajaban por dos gradas a un puente o pasarela donde se hizo una tarima de tres gradas de a 2 varas, a donde se subió a los reos para que escuchasen el proceso. Este puente de madera se unía a un tablado frontero en forma de media naranja (pp. 425–426).

Entre la primera y la segunda parte del escenario, en el centro, enfrente del tribunal, estaba el altar «de tres varas de largo, una de ancho, y cinco quartas de alto» (Lyra, 1648, f. 4v). A derecha e izquierda del altar, según Lyra (1648), tuvieron asiento la iglesia colegial de San Salvador y la parroquia de Santa Ana, respectivamente. Esta distribución nos extraña porque, al menos en 1660, ambas corporaciones estuvieron sentadas juntas a la derecha del altar. También por esta zona central sitúa Lyra (1648) a la familia del alguacil mayor Juan de Saavedra, sentada «en un pedaço que fe maciffò de la calle que diximos quedar vazia, y ſervir de diviſion entre las dos mitades del tablado» (f. 4v).

Al otro lado del cadalso, en paralelo a la sede de la Real Audiencia, se encontraba la segunda parte del escenario. Detrás del altar, en cuatro gradas, estaban los reos y los familiares que los acompañaban (f. A1r). Cruz Isidoro (1995) añade otras zonas de gradas, una de ellas para las órdenes femeninas (p. 426) [*anexo 94*].

El tablado contaba con cuatro escaleras, dos en cada parte, para que quienes allí estaban pudiesen bajar «ſi el faſtidio, canſancio, o otra ocaſiõ, lo pidieſſe» (Lyra, 1648, f. A1r). Además,

a cada uno de los Cabildos, y ſeñores, a que fe ſeñalò ſitio, fe le dio en el miſmo lugar un eſcotillon o puerta levadiſſa, con fu eſcalera ſecreta a un apoſento capaz, de

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

madera entrefuelo, adonde los que quisiessen de aquellos señores, se recogiesse a descansar o del calor, o de la inedia: destos uvo quatro en la media naranja, uno para el Cabildo de S. Salvador, otro para la iglesia de señora Santa Ana, otro para los Familiares del Santo Oficio, y otro para los Reos. En la otra parte uvo cinco (f. A1r).

Desconocemos si estas escaleras y aposentos eran habituales en los autos de fe generales anteriores al de 1648, pues es la primera vez que lo leemos en una relación (aunque en 1660 los volveremos a encontrar). Aparte de estas habitaciones en los entresuelos, las autoridades de la ciudad contaron con auténticas salas de descanso: los inquisidores podían usar la sala alta del Cabildo; los miembros de la Real Audiencia, el antecabildo; y los veinticuatro y jurados del Cabildo secular, la contaduría (f. B4r)

Volvemos al momento de la celebración del auto. Una vez que el tribunal ya ocupó su lugar en el tablado,

se dio principio a este espectáculo con la protestacion de la Fè, y juramento de guardarla, y favorecer al Santo Oficio de la Inquificion, y perseguir a los Herejes, que proponia en vos alta don Juan de la Concha: y todos respondian creerla con la voz, y con el animo: y que darian la vida, y muchas vidas por defenderla (f. B4r).

Después de que el secretario del secreto tomara el juramento a los asistentes, subió al púlpito el dominico fray Juan de los Ángeles, provincial de Andalucía. Este fraile no era ningún desconocido para el tribunal de Sevilla pues, veinte años atrás, fue quien se había encargado de la prédica en el auto particular del 28 de febrero de 1627, aquel auto al que salieron los alumbrados Juan de Villalpando y la madre Catalina de Jesús, según consta en la relación impresa por Juan de Cabrera (1627). Ignoramos el sermón que fray Juan de los Ángeles predicó en el auto general de 1648, pues no hemos localizado ningún ejemplar (en el caso de que se llegase a imprimir, que ya dijimos que no era lo habitual), pero cuenta Lyra (1648) que

predicó grave, docto, zeloso, y prudente, correspondiendo a sus muchas letras el Sermon, y añadiendo a el oro de su doctrina, el esmalte de la discrecion con la brevedad, pues en un quarto de ora tomó el Pulpito, y le dexó (f. B4r).

Terminado el sermón, el inquisidor Rodrigo de Santelices y Guevara, como que presidente del tribunal, tocó una campanilla y comenzaron a leer las sentencias de los 52

reos los secretarios Juan de Liaño Venegas, Juan de la Concha, Juan de Llamas Uría y Laureano Bejarano Infante, con la ayuda de cuatro frailes dominicos (f. B4v). Hacia las 17:30 se leyó la última sentencia, la del relajado en persona, el judaizante Simón Rodríguez Núñez, la principal *atracción* del auto. Entonces

tomó sobrepelliz, estola y capa rica el señor Don Rodrigo Santelices y Guevara, y alfitiendole los Capellanes del fanto Oficio, y traydos los Reos al corredor del Cabildo, hincados de rodillas delante del Tribunal, fueron absueltos solenemente de la excomunion, aviẽdo primero abjurado sus errores, y aviendo precedido Protestacion publica de la Fè, que hizieron; proponiendo el secretario D. Juan de Concha los articulos principales della, y respondiẽdo todos SI CREO (f. D1v).

A continuación, mientras la capilla de la catedral cantaba el *Miserere* [*anexo 61*], los capellanes terminaron la ceremonia de la absolución azotando a los reos con unas varillas de mimbre.

- **Ejecución de las sentencias**

Acabado el auto, los penitentes fueron entregados a los familiares para que los escoltasen de vuelta al castillo. La ejecución de las relajaciones no iba a tener lugar tras el auto, sino al día siguiente, por lo que el reo Simón Rodríguez Núñez, las efigies y las cajas de huesos de los difuntos fueron entregados a la justicia civil, para ser llevados a la Cárcel Real (Lyra, 1648, f. D1v). En cuanto al resto de los reos, éstos volvieron al castillo de Triana en la misma forma en la que habían ido a la plaza, aunque cambiando parte del recorrido: en vez de regresar por las calles Génova y de la Mar y cruzar la Puerta del Arenal, salieron a extramuros por la Puerta de Triana, a la que habían llegado por la calle Catalanes⁹⁰⁶ (f. D1v) [*anexo 96*]. Por su parte, el tribunal volvió acompañado por los dos Cabildos, llegando al castillo pasadas las 19:00 (f. D1v). La Cruz verde fue retirada del altar del tablado y colocada nuevamente en las andas para ser llevada «en devota y magestuosa proceffion» de vuelta al convento de San Pablo por sus frailes dominicos con cirios encendidos y cantando himnos. Abría el cortejo el

⁹⁰⁶ Calles Albareda, Carlos Cañal y Cristóbal Morales. Aunque Lyra (1648) no lo precisa, entendemos que para llegar a Catalanes cogieron desde la plaza por la calle Cruz del negro (calle Albareda), y desde Catalanes llegaron a la Puerta de Triana por la calle de la Pajería (calle Zaragoza).

9. El auto de fe general del 29 de marzo de 1648

estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, portado por su fiscal Juan Jiménez Chillas (f. D2r).

En cuanto a las condenas públicas y las relajaciones, éstas tuvieron lugar al día siguiente del auto, lunes 30 de marzo. Los reos sentenciados a azotes fueron sacados del castillo hacia las 11:00 ó 12:00 acompañados por algunos familiares. Al final de todos iban Juan de Saavedra, alguacil mayor, y un secretario, «y desta fuerte llegarõ a Seuilla, y por las calles acoftumbradas, a voz de pregonero lleuaron este afrentoso castigo los que fueron a el condenados» (f. D2r).

Como ya adelantamos antes, Simón Rodríguez Núñez pasó la noche del domingo al lunes en la Cárcel Real junto con las efigies y los huesos de los reos difuntos que iban a ser relajados, pues ya eran *asunto* de la justicia civil y no de la Inquisición. El lunes por la tarde, fueron llevados al quemadero de Tablada, «affitidos de muchos ministros de iusticia, y seguidos de innumerables muchachos, inportuno acompañamiento de semejantes defdichados» (f. D2r). Por lo que relata Lyra (1648), parece que era grande el interés de los sevillanos por presenciar las relajaciones:

Auia concurrido al espacioso llano en que està el quemadero innumerofíffimo pueblo a pie, cauallo, y en coches, atraidos de la nouedad del castigo, o de los rumores que se esparcieron de la inconstancia en la Fé de el relaxado en persona, fin mas fundamento que la noueleria popular, que da por verdades sus prefumpciones (f. D2r).

El asunto de la fe del relajado lo explica Lyra (1648): el jueves, tres días antes del auto, el tribunal había pedido al prepósito⁹⁰⁷ de la Casa profesa de la Compañía de Jesús que a la mañana siguiente fuese al castillo de Triana el padre Antonio de Quintanadueñas junto con otro sacerdote, pues parece que Quintanadueñas acostumbraba a acompañar a los relajados (f. D2r). Esta colaboración de los jesuitas con el Santo Oficio no es nueva, pues ya vimos en el caso del auto general de 1604 que miembros de la Compañía consiguieron que dos mujeres condenadas a muerte confesasen y pidiesen misericordia (aunque no sabemos si estando ya en el quemadero o antes).

El mencionado Quintanadueñas y el padre Juan Gutiérrez acudieron al castillo el viernes por la mañana para asistir al reo Simón Rodríguez Núñez. Cuenta Lyra (1648)

⁹⁰⁷ 'Persona que preside o manda en algunas religiones o comunidades religiosas' (Real Academia Española, 2001b, p. 1.825).

que no se separaron de él hasta que fue agarrotado en el quemadero el lunes, y que durante todo ese tiempo «fe confello generalmente, fe reconcilió muchas vezes, y haziendo muchos actos de protestaciõ de la Fé Catolica Romana, de contricion de sus culpas, de detestacion de sus errores, de conformidad con la voluntad de Dios, perferverò hasta que murio» (f. D2v). Al quemadero acudieron los padres Quintanadueñas y Gutiérrez junto con otros jesuitas y dice Lyra (1648) que después de morir el relajado, el padre Juan de Paredes «hizo platica (...) con el espiritu y fervor que fuele» (f. D2v).

CONCLUSIONES

El auto general de 1648 no destacó por que hubiese grandes procesos, como fue el caso de 1624 con los alumbrados. Entendemos que si algo de él llamó la atención fue la relajación en persona de Simón Rodríguez Núñez, la primera persona que la Inquisición sevillana enviaba al quemadero después de 44 años. Y, en menor medida, también es reseñable la presencia de la flor y nata mercantil de la ciudad entre los judaizantes condenados.

10. EL AUTO DE FE GENERAL DEL 13 DE ABRIL DE 1660

INTRODUCCIÓN

El martes 13 de abril de 1660, día de San Hermenegildo⁹⁰⁸, se celebró en la plaza de San Francisco de Sevilla⁹⁰⁹ el cuarto auto general del siglo XVII, doce años después del anterior, y a él salieron 98 reos, a razón de 64 personas y 34 efigies⁹¹⁰. Este auto general es el último de la historia de la Inquisición sevillana. Para Cecil Roth (1979), «sólo con pocas excepciones fue el más grande que se ha conocido» (p. 98).

De este auto de fe se conservan varias relaciones diferentes, tanto impresas como manuscritas, aunque sus informaciones sobre los reos son contradictorias y de casi ningún texto tenemos constancia ni de su autor ni de la fecha de redacción. Para facilitar la referencia en el caso de estos documentos anónimos sin fecha, les hemos atribuido como año de edición 1660.

En la Biblioteca Nacional de España (BNE), se conserva una relación manuscrita, anónima y sin título (Anónimo, 1660a)⁹¹¹, fechada en Sevilla el 21 de abril de 1660, casi tres semanas después de que se celebrara el auto de fe. El ejemplar parece estar incompleto, pues ocupa dos páginas enteras y la tercera sólo consta de una línea sin terminar. El texto resume el desarrollo del auto de fe, así como los actos celebrados antes y después, pero sin apenas dar detalles. Podría ser la relación más antigua que hemos hallado, aunque hay otras dos que podrían disputarle el puesto.

En el Archivo Histórico Nacional (AHN), encontramos una extensa relación manuscrita, anónima y sin fecha titulada *Avto General de Fé celebrado en la Ciud. de Sevilla el 13 de Abril de 1660. Siendo P. M. Nrõ. Smo. P. Alexand. VII. Rey de España*

⁹⁰⁸ Sólo nos constan dos autos más celebrados este día en Sevilla: uno (suponemos que general) en 1586 (Gil, 2000a, p. 329; González de Caldas, 2004, p. 528 y Montero de Espinosa, 1820, p. 41) y otro particular en 1662 (Boeglin, 2003, p. 693).

⁹⁰⁹ Matute y Gaviria (1886b) se equivoca y dice que se celebró en la capilla de San Hermenegildo (p. 134), al malinterpretar el texto de Vera y Rosales (XVII, ff. 7v–8r).

⁹¹⁰ Es, sin duda, el auto general sevillano del XVII más confuso en cuanto a la información de los reos, pues son muchos los autores que dan la cifra redonda de 100 (como Llorente, 1981d, p. 16, Maqueda Abreu, 1992a, p. 99 o Pérez Villanueva, 1984a, p. 1.021) cuando, aunque los documentos *oficiales* dan datos contradictorios entre sí, todos hablan de menos reos. Nosotros hemos podido confirmar la salida de 95 herejes, pero tomamos como válido el número de 98 que da Domínguez Ortiz (2003b, p. 126).

⁹¹¹ BNE, Mss/718, ff. 415r–416r.

el S. D. Felipe IV. Ynquisidor gral. el Yllmo y Rmo S. D. Diego Reynoso de Arce obispo de Placencia. Ynquisidores Apostólicos en esta ciudad, su arzobispado y el obispado de Cadiz con su partido, el Sr. d.ⁿ Bernardino de Leon de la Rocha, Preb.^{do} de la S.^{ta} Ygls.^a de Córdoba, y el S. D. Gonz.^o de la Escalera y Quiroga, caballero del ord. de Santiago, y Carden.^l mayor de la S.^{ta} Ygles.^a de Santiago: y Fiscal el S.^r D. Juan Gonzalez de Salcedo, maestro Escuela y Canonigo de la Ygles.^a de Coria (Anónimo, 1660b)⁹¹². El hecho de que en el comienzo del título el autor no se refiera a Sevilla como «esta ciudad» ni al año de celebración como «este año», como es habitual, nos hace sospechar que quizá no se redactó ni en Sevilla ni en 1660. Desconocemos cómo llegó el texto al AHN, si es que fue la relación del auto que envió el tribunal de Sevilla al Consejo de la Suprema o si el documento estaba en la Inquisición hispalense y llegó a Madrid tras la abolición en el siglo XIX. Lo que sí sabemos es que algún ejemplar de esta relación debió de haber en la ciudad, pues en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), se conserva una relación manuscrita idéntica a la del AHN, copiada el 14 de mayo de 1799 por fray José de Nuestra Señora de los Dolores⁹¹³ en el convento de los agustinos calzados, titulada *Noticia, y Relacion del Auto Gen^l de Fé, q celebró esta Ciudad de Sev^a el Martes 13. de Abril del año de 1660, siendo Pontifice Maximo, N^{ro}. S^{to}. P^e Alexandro 7^o. Rey de España el S^o D^{on} Felipe 4^o. Ynquisidor Gen^l. el Illmo. y R^{mo}. S^o. Dⁿ. Diego Arce de Reynoso, Obispo de Placencia. Ynquisidores Apostolicos en esta Ciudad y su Arçobispado, con el Obispado de Cadiz y su Partido. El S^o Dⁿ Bernardino de Leon de la Rocha, Prevendado de la S^{ta} Ygl^a de Cordova, como mas antiguo: y el S^o Dⁿ Gonzalo de la Escalera, y Zuñiga, Cavallero del Oⁿ de Sⁿ Tiago, y Cardenal Mayor de la S^{ta} Yglesia de Galicia. Y Dignissimo fiscal el S^o Dⁿ. Dⁿ. Dⁿ. [sic] Juan Gonzales de Salzedo, Maestro escuela, y Canonigo de la Ygl^a de Coria* (Nuestra Señora de los Dolores, 1799)⁹¹⁴. Como vemos, el título de esta copia sí dice «esta ciudad», por lo que quizá el original que utilizó el fraile agustino sí fue redactado en Sevilla, aunque también podría tratarse de una licencia del copista.

La otra relación que podría ser contemporánea al auto es un documento manuscrito titulado *Relacion De la Magestuosa Pompa, y religioso culto, con que en la mui noble, y mui leal ciudad de Sevilla se çelebró Auto general de Fee. el día martes.*

⁹¹² AHN, Inquisición, MPD.428.

⁹¹³ El nombre del fraile no consta en nuestra relación del auto, sino que es una atribución de la biblioteca de la Universidad de Sevilla.

⁹¹⁴ BGUS, A 333/093, ff. 1r–20r.

13 De Abril del año 1660 (Anónimo, 1660c), conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS)⁹¹⁵. Como en los casos anteriores, desconocemos su autoría y fecha, aunque creemos que podemos afirmar que esta relación fue redactada en Sevilla pues, a pesar de que en el título no se dice «esta ciudad», esta precisión sí se hace a lo largo del texto. Igualmente pensamos que data de 1660, ya que este año consta al final del documento, a modo de colofón. De todas las relaciones consultadas, ésta de la BCCS es la más prolija y completa: ofrece todo tipo de detalles sobre los preparativos, la celebración del auto y el post-auto, incluyendo cuestiones como las fórmulas de absolución y exorcismo, lo cual sólo hemos visto en relaciones de grandes autos generales, como los celebrados en Madrid en 1632⁹¹⁶ y 1680⁹¹⁷. Teniendo en cuenta toda esa información que ofrece y cómo está estructurada en el documento, organizada en apartados, parece la transcripción a mano de una relación impresa, quizá la que, por González de Caldas (2004, p. 553), sabemos que ordenó la Suprema al tribunal de Sevilla y de la que se iba a mandar una al rey Felipe IV.

Hemos localizado un segundo ejemplar con el mismo título que la relación de Anónimo (1660c) en la Biblioteca auxiliar del Archivo Municipal de Sevilla (AMS)⁹¹⁸. No sabemos si será una copia coetánea al auto de fe o transcrita con posterioridad, aunque la fecha de edición atribuida por el archivo es el siglo XVIII. Además, Guichot (1889) reeditó la relación en el primer volumen de su *Historia de la ciudad de Sevilla. Segunda parte. Documentos, memorias, noticias*⁹¹⁹, aunque su texto tiene ligeras diferencias respecto al de Anónimo (1660c).

Tras comparar la relación de la BCCS con las anteriormente comentadas del AHN (Anónimo, 1660b) y la BGUS (Nuestra Señora de los Dolores, 1799), comprobamos que los tres textos son prácticamente idénticos, con fragmentos calcados, aunque el documento de la BCCS es más completo. Así, podemos concluir que las relaciones del AHN y la BGUS son resúmenes de ésta otra, obviando algunas informaciones, como los distintos pregones o las descripciones de las ropas de los participantes, por ejemplo. Lo

⁹¹⁵ BCCS, 59–5–26(1), ff. 1r–29r. González de Caldas (2004) da dos signatures para este manuscrito, 55–526(1) y 55–5–26(1), pero ambas son erróneas.

⁹¹⁶ Véase Gómez de Mora (1632b).

⁹¹⁷ Véase Olmo (1680).

⁹¹⁸ AMS, 106/32 n° 1.

⁹¹⁹ Guichot, 1889, pp. 494–538.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

único que sí incluyen estos resúmenes y que no aparece en la relación de la BCCS es el recorrido por el que se ejecutaron las penas públicas.

El memorial de noticias de la BCCS contenido en el manuscrito 59–6–25 (Anónimo, 1678) incluye una breve referencia a nuestro auto de fe general, aunque se centra en la descripción del tablado.

Finalmente, el último documento antiguo en el que hay información sobre este auto general es *Historia arcana de las memorias cronológicas de lo sucedido en nuestra (...) edad y balance político del estado de nuestra monarquía de España por los años de 1660* de Gaspar Caldera de Heredia (1660), una especie de compendio de noticias sucedidas en España en torno a 1660, con especial atención a Sevilla, pues el autor era un médico sevillano. El manuscrito, inédito hasta la fecha, se conserva en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH)⁹²⁰. La referencia al auto es muy breve, casi anecdótica, y un tanto confusa, pues parece decir que el traslado de la Cruz verde desde el castillo al tablado no se produjo la víspera del auto, sino el día 13 de abril. Lo que sí nos llama la atención es que Caldera de Heredia (1660) cuente que uno de los 96 reos que él afirma que salieron era un alumbrado, cuando ya hacía tres décadas que habían desaparecido de la nómina de penitenciados del Santo Oficio y ninguna de las otras relaciones de 1660 menciona tal caso.

Montero de Espinosa (1820, pp. 57–66), por su parte, ofrece un relato bastante completo del auto de fe. Aunque él no precisa de dónde obtuvo la información, pensamos que podría haber consultado más de un texto pues, al principio, dice que el auto «según expresan varias relaciones fue solemnísimo» (p. 57).

Pero si hay un documento original sobre este auto que destaca sobre el resto por su rareza y su utilidad para entender cómo se celebró, es sin duda el lienzo que el Consejo de la Suprema encargó para su sede al tribunal hispalense, tradicionalmente atribuido a Francisco de Herrera *el Mozo* (1663). Aunque más adelante hablaremos de este asunto, por ahora podemos adelantar que el auto de 1660 es el único auto sevillano

⁹²⁰ RAH, 9/5719, ff. 93r–93v. Domínguez Ortiz habló de *Historia arcana* en el artículo «La “Historia arcana” de Gaspar Caldera de Heredia», publicado en Universidad Complutense de Madrid (1978), *Revista de la Universidad Complutense*, 112, pp. 153–164. Este mismo artículo puede leerse reeditado en Domínguez Ortiz, 1983, pp. 96–111.

del que tenemos constancia de que exista testimonio gráfico con cierta intención *documental*⁹²¹.

10.1. CONTEXTO

Como ya mencionamos en el contexto del auto general anterior, González de Caldas (2008) contabiliza en la Inquisición de Sevilla 1.390 procesos entre 1639 y 1699 (p. 115). Según sus investigaciones, 468 de esos procesos, el 33,67% del total, corresponden a los años 1650–1664, cuando el tribunal hispalense «alcanza la cúspide su actividad» en el siglo XVII (p. 115). Es durante este periodo cuando se celebra el auto general de 1660, el último de este tipo que verán los sevillanos.

Como era habitual, los inquisidores, en este caso Bernardino León de la Rocha y Gonzalo de la Escalera y Quiroga, «tenían la ambición de ilustrar sus nombres con un auto público de magnitud excepcional por el número de reos y por la calidad de algunos de ellos» (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 125). Corría el año 1659 y, mientras tanto, celebraron un auto particular en Santa Ana el 9 de marzo para desocupar las cárceles del castillo (p. 125). El motivo de aquella aglomeración era una complicidad de más de cincuenta judeoconversos portugueses cuyo núcleo estaba en Osuna, aunque se extendía también a Utrera y Morón de la Frontera (p. 126). Aquello desbordó tanto al tribunal de Sevilla que hubo celdas ocupadas por dos presos en vez de uno, «lo cual favorecía los intentos de fuga y de agresión al alcaide» (p. 126).

El 4 de noviembre de 1659, el tribunal de Sevilla pidió permiso a la Suprema para hacer un auto general, con idea de celebrarlo a partir de mediados de diciembre⁹²²:

En esta ynquisiçion, nos hallamos con Ana Méndez Alias Beatriz Rodriguez Vecina de Osuna que se hallo en los açotes y malos tratamientos que se hiçieron en esa corte al Santo Xristo de la Paçiençia, abrá treinta años; condena, a Relaxar por este tribunal y confirmado por *Vuestra Alteza* con que nos pareçe preçisso hauer de Celebrar en esta Ciudad Auto General de fee; y porque tenemos en estado de poder sacar a el cinquenta personas dentro de vn mes y todas las mas son causas de Judaismo y hasta aora

⁹²¹ Hacemos esta precisión de la intención *documental* pensando en el fresco de Lucas Valdés que hay en la iglesia de la Magdalena (Sevilla) y del que ya hablamos brevemente en el capítulo 6 [*anexo 76*].

⁹²² Las cursivas que aparecen en las citas de García Valdecasas son del autor.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

confitentes treinta y tres, sin las demas que esperamos confesaran en los tormentos que se han de executar, y entre ellas algunas de la calidad de Reuocantes y pertinaces que V A tiene alla de presente; nos ha parecido dar cuenta de ello al *Illustrísimo y Obispo Inquisidor General* y a V A para que siendo servidos de que se celebre se nos señale el día en que se aia de Celebrar dicho auto General para proceder a las pruebas disposiciones que pide tal acto, que por que se puedan hacer como conuiene, nos parece que el día podria ser para despues de mediado *dixiembre* deste año. Y en caso de resolver su Illma y V A la celebracion de dicho auto General nos ha parecido representar a V A que esta Ciudad es la primera de España y donde se concurre de todas las naciones del mundo por lo qual jugamos que se deue haçer todo empeño en que el dicho auto sea mui cabal asi en el numero de causas, como en la diuersidad, de delitos, y execucion de las penas para que se siga el ejemplo para todos. Y porque todas las mas causas que tenemos son de Judaismo suplicamos a V A que de las ynquisiciones circunvecinas a esta se nos remitan los Relajados que hubiere en estado, y las mas causas que se puedan de hechicerias y de otros delitos de que conoce el santo officio para que se logre como deseamos el servicio de Dios nuestro *Señor* y de V. A. (Gonzalo de la Escalera y Quiroga y Bernardino León de la Rocha⁹²³ en García Valdecasas, 1971, pp. 26–28).

La Suprema anotó en la carta lo siguiente: «Que vayan despachando y poniendo en estado las causas y haciendo las sentençias y dando cuenta del estado de todo, que a su tiempo se les dira quando se hara el auto» (Consejo de la Suprema⁹²⁴ en García Valdecasas, 1971, p. 28).

El 24 de febrero de 1660, el tribunal de Llerena ya había enviado a Sevilla a uno de sus reos condenados a relajación en persona, Manuel Fernández Andrade (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 128), pero al tribunal hispalense no le parecía aún suficiente para darle el debido lucimiento al auto general que preparaban:

que siendo sesenta personas poco más o menos las que podemos sacar al auto son todas las causas de judaismo sino son dos casados dos veces. Suplicamos a V A que las

⁹²³ Carta de los inquisidores de Sevilla Gonzalo de la Escalera y Quiroga y Bernardino León de la Rocha al Consejo de la Suprema (04/11/1659) (AHN, Inquisición, legajo 2992).

⁹²⁴ Anotación del Consejo de la Suprema en carta de los inquisidores de Sevilla Gonzalo de la Escalera y Quiroga y Bernardino León de la Rocha al Consejo de la Suprema (04/11/1659) (AHN, Inquisición, legajo 2992).

causas de Embusteros y de otros destos que se ha seruido de ofrecer se nos remitan de otras ynquisiciones tenga efecto porque ymporta mucho para el exemplo publico el que aia diversidad de delitos y también conduce a la mayor autoridad del auto. Y que sea su remision quando antes porque aya tiempo para la prevencion de las ynsignias y de lo demas que convenga (Gonzalo de la Escalera y Quiroga y Bernardino León de la Rocha⁹²⁵ en García Valdecasas, 1971, pp. 28–29).

Ese mismo día, los inquisidores enviaron dos cartas más a la Suprema: una comunicando que ya había sido anunciado el auto para el 13 de abril, día de San Hermenegildo, y otra pidiendo dinero en concepto de ayuda de costa ordinaria impagada del año anterior y una extraordinaria para la celebración del auto general (García Valdecasas, 1971, p. 29).

A continuación veremos que las peticiones del tribunal de Sevilla para que hubiera variedad de delitos no obtuvieron demasiada respuesta, pues la presencia de reos no judaizantes fue mínima: sólo 6 herejes de 98.

10.2. DELITOS Y REOS

Como ya adelantamos, al auto del 13 de abril de 1660 salieron 98 reos, repartidos entre 34 efigies y 64 personas. Entre los judaizantes, quienes fueron mayoría, predominaron aquellos que se dedicaban al comercio a todos los niveles: desde humildes artesanos hasta ricos comerciantes, aunque, según cuenta González de Caldas (2004), «no hubo personajes potentados de la categoría social de los que salieron en el Auto de Fe general de 1648» (p. 531).

Igual que ocurrió con ocasión del auto general anterior, el tribunal de Sevilla volvió a solicitar a la Suprema que otros tribunales le enviasen reos, en este caso quería cristianos viejos de Granada y Córdoba «para darle variedad y amenidad a la ceremonia» (Boeglin, 2006, p. 40), suponemos que para hacer atractivo el espectáculo y ofrecer una visión amplia de las formas que tomaba la herejía. Pero lo que consiguieron fueron sólo dos judaizantes condenados a relajación en persona por los tribunales de Llerena (Manuel Fernández de Andrade) y de Granada (Clara Núñez), y al menos otros

⁹²⁵ Carta de los inquisidores de Sevilla Gonzalo de la Escalera y Quiroga y Bernardino León de la Rocha al Consejo de la Suprema (24/02/1660) (AHN, Inquisición, legajo 2993).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

dos en efígie por el tribunal de Murcia⁹²⁶ (Ana Enríquez y Diego Rodríguez de Silva, el mozo).

Uno de los reos que salió en efígie al auto, Antonio Enríquez Gómez, es un personaje bastante confuso: un hombre con tres nombres, dos vidas diferentes y varios procesos inquisitoriales.

En 1638, hubo un primer proceso por judaizante seguido en el tribunal de Corte contra un tal Antonio Enríquez Gómez, ausente y fugitivo. Su causa se envió a Toledo y allí se le sentenció a relajación en efígie en octubre de 1650. Según se cuenta en una carta del tribunal de Sevilla, al menos en 1663, no se había ejecutado aún (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁹²⁷ en Boeglin, s. a., s. p.), pero Caro Baroja (1961a) afirma que en un documento del tribunal de Toledo⁹²⁸ consta que salió en efígie al auto celebrado el 1 de enero de 1651 junto con otros 75 reos (p. 477).

La causa por la que salió al auto general de 1660 no fue seguida en el tribunal de Sevilla sino en el de Valladolid, donde había sido procesado en 1650 por judaizante. Pero aquel proceso fue contra el ausente capitán Enrique Enríquez de Paz, un portugués (no sabemos si de nacimiento o de nación), vecino de Segovia, a quien se le da en la documentación el apodo de Antonio Enríquez Gómez. Según una carta de 1663 que envió el tribunal de Sevilla a la Suprema, este alias era una atribución sin fundamento: «el dicho año de 1650 se procedió en Vall[adoli]d contra el capitán Henrrique Henrríquez de Paz y se dice en la capa del proceso ‘alias Antonio Henrríquez Gómez’ sin que en todo él haya más razón p[ar]a que lo sea⁹²⁹» (tribunal de la Inquisición de

⁹²⁶ Lea (1983b) habla de una complicidad de nueve judaizantes fugitivos, vecinos de Beas (Jaén), condenados a relajación, de los cuales sólo proporciona el nombre de dos que salieron en efígie al auto de fe sevillano (pp. 591–592), aunque da a entender que pasó lo mismo con los otros siete (p. 746). En nuestro listado de reos, hay otros dos vecinos de Beas (Diego Enríquez y Antonio Rodríguez Francia, el viejo), pero no hemos podido confirmar cómo llegaron sus causas al tribunal de Sevilla. Para Roth (1979), fue el tribunal de Cuenca quien procesó a los judaizantes de Beas, que él cifra en veintidós, de los cuales nueve huyeron y fueron los que salieron en efígie al auto sevillano de 1660 (p. 72).

⁹²⁷ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (17/04/1663) (AHN, Inquisición, legajo 2996).

⁹²⁸ Libro de autos del tribunal de la Inquisición de Toledo (AHN, legajo 1, número 1 (único), fols. 13r–19r).

⁹²⁹ Hemos respetado la transcripción que Boeglin (s. a.) hace del documento original.

Sevilla⁹³⁰ en Boeglin, s. a., s. p.). Hasta noviembre de 1659 se le estuvo buscando, fue entonces cuando Valladolid decretó su relajación (en persona o en efigie) y la confiscación de sus bienes, y la Suprema ordenó que se remitiese la causa a Sevilla para que saliese al auto general que se estaba preparando (tribunal de la Inquisición de Valladolid⁹³¹ en Révah, 2003, p. 557). De este capitán Enrique Enríquez de Paz/Antonio Enríquez Gómez se decía que estaba huido en Ámsterdam y que allí supo de su quema en efigie en Sevilla y exclamó «Allá me las den todas»⁹³² (Menéndez Pelayo, 2012, p. 206).

Con posterioridad al auto sevillano, el 21 de septiembre de 1661, Antonio Enríquez Gómez fue detenido en la ciudad y negó haberse llamado Enríquez de Paz (tribunal de la Inquisición de Sevilla⁹³³ en Boeglin, s. a., s. p.). Este Antonio Enríquez Gómez que detuvieron en Sevilla, y que decían que allí estaba el día del auto general⁹³⁴, fue un mercader y escritor de Cuenca que jamás vivió en Ámsterdam, pero sí en Francia, de donde volvió a finales de 1649 cambiando su nombre por el de Fernando de Zárate (Wilke, 2006, p. 314), con el que siguió publicando obras⁹³⁵. En esta ocasión ya no consiguió zafarse de la Inquisición y, esperando su sentencia, murió el 18 de marzo de 1663 en las cárceles del tribunal sevillano tras haber confesado (Boeglin, 2003, p.

⁹³⁰ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (17/04/1663) (AHN, Inquisición, legajo 2996).

⁹³¹ Relación de causas de fe del tribunal de la Inquisición de Valladolid (1661) (AHN, Inquisición, legajo 2135, f. 43r).

⁹³² Montero de Espinosa (1820) también menciona esta frase, aunque se la atribuye a un relajado en efigie del auto general sevillano sin concretar su identidad: «Dijéronle á uno de estos que se hallaba fugitivo en Amsterdam: *O Sr. de N., yo ví quemar vuestra estatua en Sevilla*; y respondió con grande risa: *Allá me las den todas*» (p. 66).

⁹³³ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (17/04/1663) (AHN, Inquisición, legajo 2996).

⁹³⁴ Véase, por ejemplo, Domínguez Ortiz, 2003b, p. 133 y Eslava Galán, 1994, p. 141. García Valdecasas (1971), en cambio, sitúa a Enríquez Gómez en Holanda por aquellas fechas al dar por verosímil el comentario hecho allí sobre su quema en efigie que ya mencionamos (p. 25), y le extraña que pudiera estar en Sevilla sin que los inquisidores lo supiesen, pues «no se les escapaba tan lindamente un reo en su misma ciudad, y menos si ponían el celo que demostraron con ocasión de aquella ceremonia» (pp. 34–35).

⁹³⁵ La identificación de Antonio Enríquez Gómez con Fernando de Zárate también es cuestionada: García Valdecasas (1971) afirma que es insostenible (p. 12), mientras que otros autores, como Galbarro García (2010), experto en Enríquez Gómez, la dan por cierta (p. 435).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

189), por lo que volvió a salir en efígie a un auto, pero esta vez como reconciliado al auto de fe particular celebrado en el convento de San Pablo el 14 de junio de 1665 (Gómez de Blas, 1665, p. 8)⁹³⁶.

Las relaciones del auto sevillano de 1660 y otras fuentes coetáneas y posteriores le atribuyen a una misma persona los tres nombres que hemos visto y mezclan las biografías del militar segoviano que se fugó a los Países Bajos y del mercader y escritor conquense que jamás pisó aquella tierra. La confusión de ambos hombres fue reconocida por un inquisidor de Sevilla (Wilke, 2006, p. 300) en la carta que ya mencionamos de 1663, aunque no sabemos por qué algunos autores siguieron manteniéndola hasta nuestros días⁹³⁷.

Algo que nos ha llamado la atención de lo que hemos leído sobre Antonio Enríquez Gómez es que, según Wilke (2006), una de sus obras firmadas como Fernando de Zárate, *A cada paso un peligro*, estrenada el 19 de mayo de 1660 en el corral de comedias del Príncipe (Madrid)⁹³⁸, «integra una dedicatoria» a un tal Gaspar Caldera de Heredia⁹³⁹: Wilke (2006) supone que se trata del médico del Duque de Medina Sidonia⁹⁴⁰ (p. 315), por lo que sería el mismo que Gaspar Caldera de Heredia que escribió *Historia arcana* (1660), esa recopilación de noticias que ya mencionamos porque recogía brevemente la celebración del auto general que nos ocupa. Nos preguntamos si acaso Caldera de Heredia menciona el auto sevillano en su obra porque conocía personalmente a Antonio Enríquez Gómez, aunque en ningún momento da su nombre en su escueta relación.

Hay otra cuestión relevante sobre Enríquez Gómez que nos parece interesante destacar: lo que García Valdecasas (1971) entiende como referencias a la Inquisición, concretamente al auto general celebrado en Madrid el 4 de julio de 1632 y que pudo

⁹³⁶ «Y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquificion de Sevilla, cebrò [sic] Auto particular de Fee, en el Real Convento de S. Pablo, del Orden de Predicadores, de dicha Ciudad, Domingo que fe contaron 14. De Iunio. A el qual falieron los Reos figuientes (...). Y otros dos Reconciliados difuntos, fiendo vno de ellos Antonio Henriquez Gomez, el Poeta, conocido en Sevilla por Don Fernando de Zarate» (Gómez de Blas, 1665, p. 8).

⁹³⁷ Véase, por ejemplo, Roth, 1979, pp. 169 y 228, y Menéndez Pelayo, 2012, pp. 92–93.

⁹³⁸ <http://catcom.uv.es/browserecord.php?-recid=3311&-mode=indice&-fromLetter=1> [Consulta: 11 de abril de 2015].

⁹³⁹ No hemos hallado ningún ejemplar de la obra de teatro para confirmarlo.

⁹⁴⁰ En otros documentos, el Duque de Medina Sidonia es nombrado como Conde de Niebla, como hace Domínguez Ortiz, 1983, p. 97, pues poseía ambos títulos.

haber presenciado, insertas en un par de obras publicadas en el extranjero: «No se contentan estos Saules con afrenta, quieren sangre, deuorando como lobos crueles las obejas y gnoçentes. Aconsejan a los Reyes, que salgan a ver en publicos theatros lastimosas tragedias, lloran ruinas y fomentanlas» (Antonio Enríquez Gómez⁹⁴¹ en García Valdecasas, 1971, pp. 18–19), «Lleuan a ver a sus Reyes Theatros? es misericordia, no patibulos de justicia» (Antonio Enríquez Gómez⁹⁴² en García Valdecasas, 1971, p. 19), «¿Que puede aguardar una nacion que pinta delitos feos en las iglesias y hace alarde de ellos en publicos teatros?» (Antonio Enríquez Gómez⁹⁴³ en García Valdecasas, 1971, p. 20).

Aunque ya hemos adelantado que a este auto salieron 98 reos, hemos conseguido recopilar la información de 95. Los tres que nos faltan podrían ser dos judaizantes y un hereje acusado de hechicería (no sabemos si hombre o mujer). En los siguientes cuadros exponemos los datos que tenemos confirmados:

Resúmenes de los reos conocidos por delitos y por condenas
del auto de fe general del 13 de abril de 1660

<u>DELITOS</u>	<u>PERSONAS</u>	<u>EFIGIES</u>
Judaizantes ⁹⁴⁴	56	34
Bígamos	2	
Hechiceras	2 ⁹⁴⁵	
Embusteros	1 ⁹⁴⁶	

⁹⁴¹ Enríquez Gómez, Antonio (1645). *Luis dado de Dios a Luis y Ana, Samuel dado de Dios a Elena y Ana*. París: René Baudray.

⁹⁴² Enríquez Gómez, Antonio (1645). *Luis dado de Dios a Luis y Ana, Samuel dado de Dios a Elena y Ana*. París: René Baudray.

⁹⁴³ Enríquez Gómez, Antonio (1647). *Política angélica II. Sobre el gobierno, que se deve tener con los Reduzidos a la Fe Catholica, y con los que se apartaron della. Dialogo 3, y 4. Dedicada a todos los Principes Christianos, Columnas de la Militante Iglesia de Roma*. Ruan: Laurens Maurry.

⁹⁴⁴ Tenemos confirmados 90, aunque según Alpert (2001) fueron 92 (p. 122).

⁹⁴⁵ Domínguez Ortiz (2003b) dice que son 3 (p. 128). Para González de Caldas (1984, p. 245 y 2004, p. 531) son 4 porque cuenta al embustero como hechicero.

⁹⁴⁶ Este reo, Antonio de Benavides, fue condenado por embustero y hechicero (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 128).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

<u>CONDENAS</u>	<u>PERSONAS</u>	<u>EFIGIES</u>
Relajación	7	33 ⁹⁴⁷
Reconciliación	41 ⁹⁴⁸	
Abjuración <i>de vehementi</i>	6 ⁹⁴⁹	
Abjuración <i>de levi</i> ⁹⁵⁰	3	1
Otras penas	3	
Condena desconocida	1	

Los reos que conocemos que salieron el 13 de abril de 1660, organizados por delitos, fueron los siguientes⁹⁵¹:

- **Judaizantes:**

- 1) Manuel Álvarez:

- Datos personales: vecino de Cádiz.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

- 2) Pedro Álvarez de Castro:

- Datos personales: vecino de Orense y marido de María Enríquez (también penitente en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

⁹⁴⁷ González de Caldas (1991) dice que fueron 34 relajaciones en efigie (p. 76), por lo que para ella fueron 41 relajaciones en total.

⁹⁴⁸ Para González de Caldas (1984, p. 245 y 2004, p. 531) fueron 45 judaizantes reconciliados.

⁹⁴⁹ Según González de Caldas (1984, p. 245 y 2004, pp. 531 y 542) fueron 5 abjuradores *de vehementi*.

⁹⁵⁰ González de Caldas (2004) contabiliza 7: los 2 bígamos, 4 hechiceros y 1 judaizante (p. 553). En Anónimo (1660c) constan 6 en persona (f. 22r), que en otras relaciones son abjuradores *de vehementi*.

⁹⁵¹ Hemos elaborado el listado a partir de la información recopilada de las distintas relaciones del auto de fe y de la bibliografía consultada. Sólo especificaremos la fuente cuando se trate de una información que difiera de la que dan otros documentos.

- 3) Manuel Blandín⁹⁵²/ Blandón⁹⁵³/ Díaz Blandón⁹⁵⁴/ Díez Blandón⁹⁵⁵:
–Datos personales: vecino de Jaén.
–Delito: judaizante.
–Condena: relajación en efigie.
- 4) Francisco Carrasco:
–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.
- 5) Manuel Carrasco:
–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.
- 6) Gaspar Díez Pardo⁹⁵⁶/ Gaspar Díaz Pardo, alias Isaac/ alias Isaías⁹⁵⁷:
–Datos personales: vecino de Murcia, residente en Liorna⁹⁵⁸ (Italia) y pariente de Gregorio Díez Pardo⁹⁵⁹ (también penitente en este auto).
–Delito: judaizante.
–Condena: relajación en efigie.

⁹⁵² Montero de Espinosa (1820) y Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

⁹⁵³ Anónimo (1660b) y Nuestra Señora de los Dolores (1799).

⁹⁵⁴ Anónimo (1660c).

⁹⁵⁵ Guichot (1889).

⁹⁵⁶ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

⁹⁵⁷ Montero de Espinosa (1820).

⁹⁵⁸ Actualmente se conoce como Livorno.

⁹⁵⁹ El parentesco es deducción nuestra por la coincidencia de los apellidos y la vecindad.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

- 7) Gregorio Díez Pardo⁹⁶⁰/ Gregorio Díaz Pardo⁹⁶¹/ Jorge Díaz Pardo⁹⁶²/ Jorge Díez Pando⁹⁶³/ Georga Díaz Pardo⁹⁶⁴:

–Datos personales: vecino/ vecina⁹⁶⁵ de Murcia y pariente de Gaspar Díez Pardo⁹⁶⁶ (también penitente en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

- 8) Tomás Dionis:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla). Dos días después de celebrarse el auto de fe, se suicidó arrojándose a un pozo en la cárcel de la penitencia.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación.

- 9) Sebastián Enrique Pimentel⁹⁶⁷/ Enríquez Pimentel⁹⁶⁸/ Henríquez Pimentel⁹⁶⁹:

–Datos personales: vecino de Valladolid.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

- 10) Ana Enríquez/ Henríquez⁹⁷⁰:

–Datos personales: vecina de Beas (Jaén) y esposa de Diego Rodríguez de Silva, el mozo (también penitente en este auto). Enviada por el tribunal de Murcia⁹⁷¹.

⁹⁶⁰ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

⁹⁶¹ Montero de Espinosa (1820).

⁹⁶² Anónimo (1660c).

⁹⁶³ Guichot (1889).

⁹⁶⁴ Anónimo (1660b) y Nuestra Señora de los Dolores (1799).

⁹⁶⁵ Anónimo (1660b) y Nuestra Señora de los Dolores (1799).

⁹⁶⁶ El parentesco es deducción nuestra por la coincidencia de los apellidos y la vecindad.

⁹⁶⁷ Guichot (1889), Montero de Espinosa (1820) y Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

⁹⁶⁸ Anónimo (1660c).

⁹⁶⁹ Anónimo (1660b) y Nuestra Señora de los Dolores (1799).

⁹⁷⁰ Anónimo (1660b).

- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

11) Diego Enríquez/ Henríquez⁹⁷²/ Enrique⁹⁷³:

- Datos personales: vecino de Beas (Jaén).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

12) María Enríquez/ Henríquez⁹⁷⁴/ Enrique⁹⁷⁵:

- Datos personales: vecina de Orense y esposa de Pedro Álvarez de Castro (también penitente en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

13) Antonio Enríquez Francia, el Viejo⁹⁷⁶/ Henríquez Francia, el Viejo⁹⁷⁷/ Enríquez Francisco⁹⁷⁸, el Viejo⁹⁷⁹/ Antonio Rodríguez Francia, el Viejo⁹⁸⁰:

- Datos personales: vecino de Beas (Jaén)⁹⁸¹.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

⁹⁷¹ Lea (1983b).

⁹⁷² Anónimo (1660b).

⁹⁷³ Guichot (1889).

⁹⁷⁴ Anónimo (1660b).

⁹⁷⁵ Montero de Espinosa (1820).

⁹⁷⁶ Anónimo (1660c).

⁹⁷⁷ Anónimo (1660b).

⁹⁷⁸ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

⁹⁷⁹ Montero de Espinosa (1820).

⁹⁸⁰ Guichot (1889).

⁹⁸¹ Para Guichot (1889), es padre de Isabel Rodríguez Francia (también penitente en este auto).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

14) Antonio Enríquez Gómez (erróneamente Capitán Enrique Enríquez de Paz), alias Fernando de Zárate⁹⁸²:

–Datos personales: 61 años, natural de Cuenca⁹⁸³ (portugués de nación)⁹⁸⁴ y vecino de Sevilla⁹⁸⁵. Su causa fue enviada por el tribunal de Valladolid.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

15) Pascual Enríquez Núñez/ Henríquez Núñez⁹⁸⁶/ Pascual Enrique Núñez⁹⁸⁷:

–Datos personales: vecino de Cádiz.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

16) Miguel Esteban:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación.

17) Juan Fernández:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).

–Delito: judaizante.

–Condena: sambenito de media aspa durante el auto, abjuración *de vehementi*⁹⁸⁸, multa de 1.000 ducados⁹⁸⁹ y destierro de Madrid, Sevilla y Osuna (Sevilla)⁹⁹⁰.

⁹⁸² Antonio Enríquez Gómez, auténtico nombre del reo, cuyo verdadero alias era Fernando de Zárate, fue confundido por el tribunal de Valladolid con el capitán Enrique Enríquez de Paz y con este nombre consta en las relaciones del auto de fe y en otras fuentes. Así, los datos personales que esos documentos ofrecen son erróneos pues mezclan las biografías de ambos. La información que nosotros exponemos aquí es la que actualmente se da por válida, tras las investigaciones de autores como Révah (2003) o Galbarro García (2010).

⁹⁸³ Las relaciones dicen que era natural de Portugal. Otros documentos dicen que era nacido en Segovia y, por tanto, sería, en todo caso, portugués de nación.

⁹⁸⁴ Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁸⁵ Según las relaciones, vivía en Segovia.

⁹⁸⁶ Anónimo (1660b).

⁹⁸⁷ Guichot (1889) y Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

18) Manuel Fernández de Andrade:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Madrid⁹⁹¹. Enviado por el tribunal de Llerena⁹⁹².
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en persona (agarrotado).

19) Juan García:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Morón de la Frontera/Utrera⁹⁹³ (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

20) Martín García de Castilla:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

21) Ana Gómez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

22) Beatriz Gómez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

⁹⁸⁸ Según Anónimo (1660c), fue *de levi*.

⁹⁸⁹ Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁹⁰ Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁹¹ Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁹² Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁹³ Guichot (1889).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

23) Domingo Gómez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Cádiz.
- Delito: judaizante.
- Condena: sambenito de media aspa durante el auto, abjuración *de vehementi*⁹⁹⁴, multa de 1.000 ducados⁹⁹⁵ y destierro de Madrid, Sevilla y Cádiz⁹⁹⁶.

24) Esteban Gómez⁹⁹⁷/ González⁹⁹⁸:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: sambenito de media aspa durante el auto, abjuración *de vehementi*⁹⁹⁹, multa de 1.000 ducados¹⁰⁰⁰ y destierro de Madrid, Sevilla y Osuna (Sevilla)¹⁰⁰¹.

25) Felipa Gómez¹⁰⁰²:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

26) Guiomar Gómez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Cádiz.
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, 100 azotes¹⁰⁰³ y cárcel perpetua irremisible¹⁰⁰⁴.

⁹⁹⁴ Según Anónimo (1660c), fue *de levi*.

⁹⁹⁵ Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁹⁶ Domínguez Ortiz (2003b).

⁹⁹⁷ Anónimo (1660b) y Montero de Espinosa (1820).

⁹⁹⁸ Anónimo (1660c) y Nuestra Señora de los Dolores (1799).

⁹⁹⁹ Según Anónimo (1660c), fue *de levi*.

¹⁰⁰⁰ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰¹ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰² En el texto de Guichot (1889) hay una errata y el nombre de esta rea consta como si fuese parte del apellido de otra (véase nota 1.011).

¹⁰⁰³ Anónimo (1660c) y Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰⁴ Domínguez Ortiz (2003b).

27) Leonor Gómez:

- Datos personales: vecina de Madrid.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

28) Luis Gómez:

- Datos personales: natural de Oporto (Portugal)¹⁰⁰⁵ y vecino de Osuna/ Morón de la Frontera¹⁰⁰⁶ (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación, 200 azotes¹⁰⁰⁷, 5 años de galeras¹⁰⁰⁸ y cárcel perpetua¹⁰⁰⁹.

29) María Gómez de Salazar/ Zalazar¹⁰¹⁰/ María Gómez de S.¹⁰¹¹:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

30) Francisco Gutiérrez de Miranda:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

31) Domingo Julio/ Domingo Juan¹⁰¹²/ Diego León¹⁰¹³:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.

¹⁰⁰⁵ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰⁶ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰⁷ Anónimo (1660c) y Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰⁸ Anónimo (1660c) y Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁰⁹ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰¹⁰ Anónimo (1660b).

¹⁰¹¹ Guichot (1889). En este texto hay una errata y figura como María Gómez de S. Felipa Gómez, fusionando el nombre de dos reas (véase nota 1.002).

¹⁰¹² Anónimo (1660c).

¹⁰¹³ Guichot (1889).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

–Condena: sambenito de media aspa durante el auto, abjuración *de vehementi*¹⁰¹⁴, multa de 1.000 ducados¹⁰¹⁵ y destierro de Madrid, Sevilla y Osuna (Sevilla)¹⁰¹⁶.

32) Felipa de León¹⁰¹⁷:

–Datos personales: vecina de Benavente¹⁰¹⁸. Murió en las cárceles de la Inquisición.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

33) Inés López:

–Datos personales: vecina de Guadix (Granada).

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

34) Juan López:

–Datos personales: natural de Portugal¹⁰¹⁹/ de Morón de la Frontera (Sevilla) (portugués de nación)¹⁰²⁰ y vecino de Osuna (Sevilla).

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en persona (agarrotado)¹⁰²¹/ (sin agarrotamiento por impenitente y revocante de sus confesiones)¹⁰²².

35) Juan López:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Morón de la Frontera (Sevilla).

¹⁰¹⁴ Según Anónimo (1660c), fue *de levi*.

¹⁰¹⁵ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰¹⁶ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰¹⁷ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰¹⁸ No sabemos si se trata del Benavente de Zamora o el de Badajoz.

¹⁰¹⁹ Nuestra Señora de los Dolores (1799) y Montero de Espinosa (1820).

¹⁰²⁰ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰²¹ Anónimo (1660c).

¹⁰²² Domínguez Ortiz (2003b).

–Delito: judaizante.

–Condena: sambenito de media aspa durante el auto, abjuración *de vehementi*¹⁰²³, multa de 1.000 ducados¹⁰²⁴ y destierro de Madrid, Sevilla y Morón de la Frontera (Sevilla)¹⁰²⁵.

36) Diego López Crespo/ Diego López¹⁰²⁶:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Sevilla.

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación.

37) Francisco López de Castro/ Alonso Rodríguez de Castro¹⁰²⁷:

–Datos personales: 24 años¹⁰²⁸, natural de Portugal¹⁰²⁹/ de Plasencia (portugués de nación)¹⁰³⁰ y vecino de Osuna (Sevilla). Murió pertinaz.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en persona.

38) Juan López de Quirós¹⁰³¹:

–Datos personales: natural de Tocina (Sevilla) (portugués de nación).

–Delito: judaizante.

–Condena: 100 azotes, sambenito y cárcel perpetua irremisible.

39) Roque López Montesinos:

–Datos personales: natural de Bornos (Portugal) y vecino de Utrera (Sevilla).

Murió al parecer católico.

¹⁰²³ Según Anónimo (1660c), fue *de levi*.

¹⁰²⁴ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰²⁵ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰²⁶ Montero de Espinosa (1820).

¹⁰²⁷ Anónimo (1660a).

¹⁰²⁸ González de Caldas (2004).

¹⁰²⁹ Nuestra Señora de los Dolores (1799) y Montero de Espinosa (1820).

¹⁰³⁰ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰³¹ Domínguez Ortiz (2003b).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en persona (agarrotado)¹⁰³².

40) Antonio López Moreno/ Antonio López¹⁰³³:

–Datos personales: vecino de Málaga.

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

41) Francisco López Vega:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación.

42) Pedro López Vega:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación.

43) María:

–Datos personales: vecina de Málaga, hija de Ana de la Peña/ de la Paz, hermana de Leonor Rodríguez Francia y de Isabel Rodríguez Francia¹⁰³⁴ y pariente de Isabel de la Peña¹⁰³⁵ (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

¹⁰³² Debió de ser condenado también a confiscación de bienes porque González de Caldas (2004) dice en 1677 todavía estaba la Inquisición cobrando sus confiscaciones.

¹⁰³³ Guichot (1889).

¹⁰³⁴ Ninguna relación expone estos parentescos, pero los hemos deducidos porque sí dicen que María es hija de Jorge Rodríguez Francia, que a su vez es padre de Leonor Rodríguez Francia y de Isabel Rodríguez Francia, y marido de Ana de la Peña/ de la Paz. El Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.) sí confirma estas relaciones familiares, aunque no cita la fuente.

¹⁰³⁵ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

44) Juan Marín/ María¹⁰³⁶, alias Juan Rodríguez Hurtado:

- Datos personales: vecino de la villa de Saelires¹⁰³⁷ o Saelizes¹⁰³⁸ de Gallegos¹⁰³⁹.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

45) Juan Martín¹⁰⁴⁰:

- Datos personales: no constan.
- Delito: judaizante.
- Condena: no consta.

46) Ana Méndez, alias Beatriz Rodríguez¹⁰⁴¹:

- Datos personales: 40 años¹⁰⁴², natural de Portugal¹⁰⁴³, vecina de Osuna (Sevilla), esposa de Diego Rodríguez Núñez¹⁰⁴⁴ (también penitente en este auto) e hija de dos judaizantes que salieron en Madrid al auto general del 4 de julio de 1632 por *torturar* un cristo¹⁰⁴⁵, actos en los que la rea participó, según confesó al tribunal de Sevilla¹⁰⁴⁶. Murió pertinaz.

¹⁰³⁶ Anónimo (1660c).

¹⁰³⁷ Guichot (1889).

¹⁰³⁸ Anónimo (1660b), Anónimo (1660c) y Montero de Espinosa (1820).

¹⁰³⁹ No hemos conseguido encontrar ningún lugar con tales nombres.

¹⁰⁴⁰ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.). Desconocemos cualquier dato sobre él más allá de su nombre y de que era judaizante. Lo contamos como un reo más del auto, aunque no podemos estar seguros de que no se trate de Juan Marín, pues ya hemos visto que, con frecuencia, una misma persona es llamada de manera diferente según el documento que se consulte.

¹⁰⁴¹ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁴² González de Caldas (2004).

¹⁰⁴³ Nuestra Señora de los Dolores (1799) y Montero de Espinosa (1820).

¹⁰⁴⁴ Guichot (1889) y Anónimo (1660b).

¹⁰⁴⁵ Véase *anexo* 29 y Gómez de Mora, 1632b.

¹⁰⁴⁶ Guichot (1889). González de Caldas (2004) no cuenta que Ana Méndez confesase su participación al tribunal de Sevilla, sino que había salido en efigie al auto de fe madrileño, condenada a relajación, pero no estamos seguros de que sea cierto. En la relación de Gómez de Mora (1632b) no consta ninguna Ana Méndez, aunque, si hacemos caso a Domínguez Ortiz (2003b) y al tribunal de Sevilla (carta de los inquisidores de Sevilla Gonzalo de la Escalera y Quiroga y Bernardino León de la Rocha al Consejo de la Suprema (04/11/1659) (AHN, Inquisición, legajo 2992)) cuando dicen que su alias era Beatriz Rodríguez,

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en persona.

47) Blanca Méndez:

- Datos personales: vecina de Pastrana (Guadalajara).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

48) Gracia Méndez:

- Datos personales: vecina de Pastrana (Guadalajara).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

49) María Méndez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

50) María Méndez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Utrera (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

51) Manuel de Miranda:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).

entonces González de Caldas (2004) sí podría tener razón: al auto salió en efigie por ausente una Beatriz Rodríguez (nombre real, no es su alias), de la que no se dice la edad, hija de Hernán Báez y Leonor Rodríguez. Estos dos judeoconversos portugueses, de los que no se especifica su delito, sí fueron relajados en persona, aunque por sus edades (60 años él, 55 ella) quizá sean demasiado mayores para ser los padres de Ana Méndez, quien sabemos que en 1632 tenía 12 años. A ese mismo auto madrileño salió otro matrimonio de judeoconversos portugueses formado por Miguel Rodríguez e Isabel Núñez Álvarez, relajados en persona por el caso del cristo. Este dato y sus edades (60 años él, 40 ella) nos hacen pensar que quizá fuesen ellos los padres de Ana Méndez. En ese caso, González de Caldas (2004) se equivocaría y Ana Méndez no habría salido en efigie al auto general de 1632.

- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

52) Beatriz Núñez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

53) Blanca Núñez:

- Datos personales: vecina de Ciudad Rodrigo (Salamanca).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

54) Blas Núñez¹⁰⁴⁷:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Lorca (Murcia). Se suicidó en prisión ahorcándose.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

55) Catalina Núñez:

- Datos personales: vecina de Madrid.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

56) Clara Núñez:

- Datos personales: natural de Portugal¹⁰⁴⁸ y vecina de Jaén/ Málaga¹⁰⁴⁹. Enviada por el tribunal de Granada¹⁰⁵⁰
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en persona (agarrotada)¹⁰⁵¹/ (sin agarrotamiento por negativa e impenitente)¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁷ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁴⁸ Nuestra Señora de los Dolores (1799), Montero de Espinosa (1820) y Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁴⁹ Domínguez Ortiz (2003b) y González de Caldas (2004).

¹⁰⁵⁰ González de Caldas (2004) no especifica que se trate de esta rea, pero lo suponemos.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

57) Juan Núñez:

- Datos personales: vecino de Villanueva de los Infantes¹⁰⁵³.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

58) María Núñez de la Paz:

- Datos personales: vecina de Madrid.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

59) Miguel Núñez Fraile/ Freile¹⁰⁵⁴/ Freyre¹⁰⁵⁵:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Utrera (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación¹⁰⁵⁶.

60) Manuel de Orellana:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

61) Melchor Orobio de Castro, alias Isaac¹⁰⁵⁷:

- Datos personales: 40 años¹⁰⁵⁸, natural de Braganza (Portugal) y vecino de Cádiz/ Sevilla¹⁰⁵⁹. Fugado primero a Francia y luego a Holanda¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵¹ Anónimo (1660c).

¹⁰⁵² Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁵³ No sabemos si se trata de la Villanueva de los Infantes de Ciudad Real, de Orense o de Valladolid.

¹⁰⁵⁴ Anónimo (1660c) y Montero de Espinosa (1820).

¹⁰⁵⁵ Anónimo (1660b) y González de Caldas (2004).

¹⁰⁵⁶ Debió de ser condenado también a confiscación de bienes porque González de Caldas (2004) dice que en 1677 todavía estaba la Inquisición cobrando sus confiscaciones.

¹⁰⁵⁷ Roth (1979) se refiere a él también como Baltasar y dice que era el médico del Duque de Medinaceli. Pero González de Caldas (2004) habla de los hermanos Melchor y Baltasar (Isaac): el primero fue quien salió en 1660 y en las relaciones del auto consta como doctor (Dr.), y el segundo era el médico del Duque, además de mercader, y también fue procesado por el tribunal de Sevilla pero salió, junto con su madre y hermanas, al auto particular celebrado en el convento de San Pablo el 11 de junio de 1656.

- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

62) María Ortiz:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Morón de la Frontera (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

63) Manuel de Páez¹⁰⁶¹:

- Datos personales: 40 años, natural de Oliveira do Conde (Portugal) y vecino de Algámitas (Sevilla). Murió en las cárceles de la Inquisición de Sevilla.
- Delito: judaizante.
- Condena: abjuración *de levi* en efigie y multa de 1.000 ducados¹⁰⁶².

64) Ana de la Paz:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

65) Ana de la Peña/ de la Paz¹⁰⁶³:

- Datos personales: vecina de Málaga, madre de María, Leonor Rodríguez Francia¹⁰⁶⁴ e Isabel Rodríguez Francia¹⁰⁶⁵ y pariente de Isabel de la Peña¹⁰⁶⁶ (también penitentes en este auto).

¹⁰⁵⁸ Boeglin (2003).

¹⁰⁵⁹ Boeglin (2003).

¹⁰⁶⁰ Boeglin (2003).

¹⁰⁶¹ Domínguez Ortiz (2003b) y González de Caldas (2004).

¹⁰⁶² Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁶³ Guichot (1889).

¹⁰⁶⁴ Ninguna relación expone estos parentescos, pero los hemos deducido porque sí dicen que esta rea es la esposa de Jorge Rodríguez Francia, padre de María y Leonor Rodríguez Francia. El Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.) sí confirma estas relaciones familiares aunque no cita la fuente.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

66) Isabel de la Peña:

- Datos personales: vecina de Málaga y pariente¹⁰⁶⁷ de Ana de la Peña/ de la Paz, María, Leonor Rodríguez Francia e Isabel Rodríguez Francia (también penitentes en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

67) Manuel de la Peña:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

68) María de Perea/ María Pérez¹⁰⁶⁸:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Morón de la Frontera (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

69) Tomás Pereira:

- Datos personales: vecino de Pontevedra.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

70) Domingo Pérez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.

¹⁰⁶⁵ Según Anónimo (1660b) y Montero de Espinosa (1820), esta rea también es hija de Jorge Rodríguez Francia, aunque Guichot (1889) le atribuye otro padre, como veremos.

¹⁰⁶⁶ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

¹⁰⁶⁷ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

¹⁰⁶⁸ Montero de Espinosa (1820).

–Condena: sambenito de media aspa durante el auto, abjuración *de vehementi*¹⁰⁶⁹, multa de 1.000 ducados¹⁰⁷⁰ y destierro de Madrid, Sevilla y Osuna (Sevilla)¹⁰⁷¹.

71) Juan Pérez:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Morón de la Frontera/Utrera¹⁰⁷² (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.

72) Antonio Pimentel:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Utrera (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.

73) Ana de Quirós/ de Quiroz:

–Datos personales: natural de Portugal y vecina de Utrera (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.

74) María de Quirós/ de Quiroz¹⁰⁷³:

–Datos personales: natural de Portugal y vecina de Utrera (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.

75) María de Quirós/ de Quiroz:

–Datos personales: natural de Portugal y vecina de Utrera (Sevilla).
–Delito: judaizante.
–Condena: reconciliación.

¹⁰⁶⁹ Según Anónimo (1660c), fue *de levi*.

¹⁰⁷⁰ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁷¹ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁷² Anónimo (1660b).

¹⁰⁷³ Anónimo (1660b).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

76) Clara Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

77) Gracia Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

78) Guiomar Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

79) Isabel Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

80) Isabel Rodríguez, alias Isabel Fernández:

- Datos personales: vecina de Torremocha¹⁰⁷⁴.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

81) Leonor Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

82) María Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).

¹⁰⁷⁴ No sabemos si se trata de la Torremocha de Cáceres, Guadalajara, Madrid o Teruel.

- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

83) María Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecina de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

84) Rafael Rodríguez:

- Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

85) Diego Rodríguez de Silva, el mozo/ el menor¹⁰⁷⁵:

- Datos personales: vecino de Beas (Jaén) y marido de Ana Enríquez/ Henríquez (también penitente en este auto). Enviado por el tribunal de Murcia¹⁰⁷⁶.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en efigie.

86) Manuel Rodríguez Ferro/ Fierro¹⁰⁷⁷/ Miguel Núñez Ferro¹⁰⁷⁸:

- Datos personales: 58 años¹⁰⁷⁹, natural de Almeida (Portugal) y vecino de Osuna (Sevilla). Murió pertinaz.
- Delito: judaizante.
- Condena: relajación en persona.

¹⁰⁷⁵ Montero de Espinosa (1820).

¹⁰⁷⁶ Lea (1983b).

¹⁰⁷⁷ Domínguez Ortiz (2003b).

¹⁰⁷⁸ Anónimo (1660a).

¹⁰⁷⁹ González de Caldas (2004).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

87) Isabel Rodríguez Francia¹⁰⁸⁰:

–Datos personales: vecina de Málaga, hija¹⁰⁸¹ de Ana de la Peña/ de la Paz, hermana de María y de Leonor Rodríguez Francia¹⁰⁸² y pariente de Isabel de la Peña¹⁰⁸³ (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

88) Leonor Rodríguez Francia/ Leonor Rodríguez¹⁰⁸⁴:

–Datos personales: vecina de Málaga, hija de Ana de la Peña/ de la Paz, hermana de María¹⁰⁸⁵ y de Isabel Rodríguez Francia¹⁰⁸⁶ y pariente de Isabel de la Peña¹⁰⁸⁷ (también penitentes en este auto).

–Delito: judaizante.

–Condena: relajación en efigie.

89) Diego Rodríguez Márquez/ Diego Rodríguez Vázquez¹⁰⁸⁸:

–Datos personales: natural de Portugal y vecino de Osuna (Sevilla).

–Delito: judaizante.

–Condena: reconciliación.

¹⁰⁸⁰ En Nuestra Señora de los Dolores (1799) no constan sus apellidos.

¹⁰⁸¹ Para Guichot (1889), es hija de Antonio Rodríguez Francia, el Viejo, nombre que Guichot (1889) le atribuye a Antonio Enríquez Francia (también penitente en este auto).

¹⁰⁸² Anónimo (1660b), Anónimo (1660c) y Montero de Espinosa (1820) le atribuyen su paternidad a Jorge Rodríguez Francia, de ahí los parentescos con estas reas.

¹⁰⁸³ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

¹⁰⁸⁴ Nuestra Señora de los Dolores (1799).

¹⁰⁸⁵ Ninguna relación expone estos parentescos, pero los hemos deducidos porque sí dicen que María es hija de Jorge Rodríguez Francia, que a su vez es padre de Leonor Rodríguez Francia y marido de Ana de la Peña/ de la Paz. El Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.) sí confirma estas relaciones familiares aunque no cita la fuente.

¹⁰⁸⁶ Según Anónimo (1660b) y Montero de Espinosa (1820), esta rea también es hija de Jorge Rodríguez Francia, aunque Guichot (1889) le atribuye otro padre, como veremos.

¹⁰⁸⁷ Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.).

¹⁰⁸⁸ Guichot (1889).

90) Diego Rodríguez Núñez:

- Datos personales: natural de Portugal, vecino de Osuna (Sevilla) y marido de Ana Méndez¹⁰⁸⁹ (también penitente en este auto).
- Delito: judaizante.
- Condena: reconciliación.

- **Bígamos:**

91) Leonor García Jubecerra/ Subecerra¹⁰⁹⁰:

- Datos personales: vecina de La Mamora (Marruecos)¹⁰⁹¹.
- Delito: bígama.
- Condena: coraza durante el auto, abjuración *de levi*¹⁰⁹² y 100 azotes¹⁰⁹³.

92) Juan Ximénez Baca/ Vaca¹⁰⁹⁴:

- Delito: bígamo.
- Condena: coraza durante el auto, 200 azotes y 4 años de galeras.

- **Hechiceras:**

93) Ana Morena:

- Datos personales: vecina de Bujalance (Córdoba).
- Delito: hechicera.
- Condena: coraza durante el auto, abjuración *de levi*¹⁰⁹⁵ y destierro.

¹⁰⁸⁹ Guichot (1889) y Anónimo (1660b).

¹⁰⁹⁰ Guichot (1889).

¹⁰⁹¹ Actual Mehdía. Fue territorio español entre 1614 y 1681.

¹⁰⁹² Anónimo (1660b) y Nuestra Señora de los Dolores (1799). Montero de Espinosa (1820) no precisa el tipo de abjuración.

¹⁰⁹³ Montero de Espinosa (1820) dice que fueron 200.

¹⁰⁹⁴ Nuestra Señora de los Dolores (1799).

¹⁰⁹⁵ Montero de Espinosa (1820) no precisa el tipo de abjuración.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

94) Inés Rodríguez:

–Delito: hechicera.

–Condena: coraza durante el auto y destierro.

- **Embusteros:**

95) Antonio de Benavides:

–Delito: embustero¹⁰⁹⁶.

–Condena: coraza durante el auto, abjuración *de levi*¹⁰⁹⁷, 100 azotes y galeras.

Como podemos comprobar, en el auto general de 1660, apenas hubo variedad de delitos, pues la representación de no judaizantes fue casi testimonial. No expuso el tribunal un muestrario diverso de *los otros*, pero entendemos que la gran cantidad de relajaciones resultarían suficientemente pedagógicas para el pueblo.

10.3. CELEBRACIÓN

Con la fecha ya fijada, a partir de febrero se fueron desarrollando las distintas acciones que conformaban la preparación y celebración del auto:

Durante cuarenta días consecutivos, una atmósfera de expectación envolvería a la ciudad con los preparativos y montajes de los tablados, que se levantaban en el recorrido de las procesiones y en el escenario del Auto. Sus habitantes andarían preguntándose y especulando acerca de la personalidad de los reos y del rigor de los castigos (González de Caldas, 2004, p. 533).

En este caso, desconocemos cómo se distribuyeron los gastos por partidas, pues sólo hemos encontrado el coste total del auto, que ascendió a 2.329.600 maravedíes¹⁰⁹⁸. Boeglin (2003) eleva el gasto y lo cifra en 85.000 reales (que calculamos que serían 2.890.000 maravedíes¹⁰⁹⁹), y afirma que alrededor de la mitad, unos 40.000 reales, era

¹⁰⁹⁶ Domínguez Ortiz (2003b) dice que fue condenado por embustero y hechicero.

¹⁰⁹⁷ Montero de Espinosa (1820) no precisa el tipo de abjuración.

¹⁰⁹⁸ AHN, Inquisición, legajo 2993 (González de Caldas, 2004, p. 551).

¹⁰⁹⁹ Un real equivalía a 34 maravedíes.

lo que esperaba recuperar el tribunal por las confiscaciones de bienes y las multas a las que fueron condenados los reos (p. 151). Por lo que leemos en Boeglin (2003), tres meses después del auto general, el tribunal de Sevilla intentó justificar a la Suprema mediante una carta¹¹⁰⁰ lo gastado en él y en otras cuestiones (p. 151).

- **Invitaciones**

El secretario Gonzalo Flores, acompañado por doce ministros del tribunal, se presentó ante el arzobispo de Sevilla, Pedro de Urbina y Montoya, para anunciarle la celebración del auto general e invitarlo a participar. Igual que sucedió con los otros autos generales que ya hemos tratado, el arzobispo excusó su presencia, a decir de Anónimo (1660c), con «raçones de sufiçiente disculpa» (f. 2r).

La Real Audiencia y el Cabildo secular fueron invitados por el secretario Juan de la Concha, y del Cabildo eclesiástico se encargó el secretario Laureano Bejarano Infante, ambos secretarios con sendos acompañamientos de doce ministros. A todas las autoridades se les suplicó que acudiesen al auto de fe para que lo autorizasen con su presencia (f. 2v). Asimismo, Bejarano se ocupó de invitar al asistente de Sevilla, Pedro Niño de Guzmán, «de quien se oyeron ofreçimientos, tan dignos de su grandeza, como neçessarios a la lustrossa pompa, y quieta execuçion del acto» (f. 2v).

De las invitaciones a los nobles se encargó el receptor Francisco de Nuncibay¹¹⁰¹, «ofreciendoles en el teatro lugar deçente, á sus personas, y á las de sus mugeres. Atençion que tambien se tubo con los Prelados de las relijiones, y demas comunidades, y personas, que la mereçen por calidad, puesto, o, oficio» (f. 2v).

Como en los otros autos generales, los inquisidores invitaban a los poderes civil, religioso y social de Sevilla para que todos apoyasen su trabajo en la persecución y castigo de *los otros*, además de que su presencia haría más lucido el espectáculo.

No sabemos la fecha exacta en la que se produjeron estas invitaciones, pero fueron en todo caso antes del domingo 22 de febrero, día en que el auto general «se publico a voz de pregonero» (Anónimo, 1678, s. p.) por la ciudad.

¹¹⁰⁰ Carta del tribunal de Sevilla al Consejo de la Suprema (13/07/1660) (AHN, Inquisición, legajo 2993).

¹¹⁰¹ Hemos optado por esta versión del apellido del receptor, que es la que consta en la relación del AHN (Anónimo, 1660b), pues también lo hemos encontrado mencionado como Almucibay, Mencibay y Muncibay.

- **Pregón**

El domingo 22 de febrero, todos los ministros del tribunal de Sevilla se reunieron en el castillo de Triana para salir por la ciudad a pregonar el auto de fe (Anónimo, 1660c, f. 3r). Abría el cortejo a caballo el nuncio de la cofradía de San Pedro Mártir, Andrés del Castillo,

 haçiendo calle, para que la comitiva passase sin desordenarse, por la estrechez, que podia ocasionar el abundante concurso de la gente, y adelantandose á todas las vocas de las calles, para estorbar el ingresso de coches cavallos; y todo lo demas, que podia descomponer el buen orden (f. 3r).

Seguían las trompetas de la ciudad y una copia de ministriles, todos montados en mulas, el pregonero, seis alguaciles y luego 150 familiares a caballo. Las trompetas y el pregonero vestían vaqueros (sayos) cuarteados en blanco y negro, como la cruz del Santo Oficio (f. 3r). Por su parte, los familiares llevaban

 ricas cadenas y veneras, e insignias en los fereruelos, y en los cavalleros de abito, se colocaban insertas en los de su orden, autorizandose los cavallos de todos con gualdrapas de terçiopelo negro, con artiçiñosos enlazados de sintas, y otros costosos aderezoss (f. 3v).

Cerraban el cortejo a caballo, acompañados por cuatro lacayos, el alguacil mayor Juan de Saavedra y Alvarado Ramírez de Arellano (el mismo que ya tenía este cargo cuando el auto de 1648), y a su izquierda el secretario Melchor de Rojas y Ortega (f. 3v) [*anexo 97*]. El alguacil mayor vestía

 de terciopelo, cuiá singular labor, se haçia reparar por peregrina, como tambien era vanda de diamantes, que cruzaba su pecho; y un zintillo y joya de lo mesmo, que en el sombrero le aseguraba un blanco penacho. El cavallo era morzillo adornado con gualdrapa, cabezadas y demas adereços de terçiopelo negro bordado de plata (f. 3v).

A diferencia de otros autos generales ya vistos, en el caso del auto de 1660 desconocemos a qué hora comenzó la procesión, pero lo que sí sabemos por primera vez es el recorrido exacto que hizo el cortejo: salió del castillo de Triana y cruzó el puente

de barcas para llegar al Arenal. Entró a la ciudad por la Puerta de Triana¹¹⁰² y discurrió por las calles Ancha de San Pablo¹¹⁰³, de la Muela¹¹⁰⁴ y Sierpes hasta llegar a la plaza de San Francisco, donde la comitiva paró para que el pregonero publicase el auto con las siguientes palabras, prácticamente calcadas a las pronunciadas en el pregón de 1648:

Sepan todos los veçinos, y moradores, estantes y habitantes en esta Ciudad de Sevi.^a que los Señores Inquisidores Apostolicos de ella, y su Arzobispado, con el obispado de Cadiz, y su partido, an de zelebrar Auto publico de Fee, en esta Plaza de San Francisco, á honor y reverençia de nro Señor Jesuchristo, exaltaçion de su Santa Fee Catholica, y Ley Evangelica; y extirpaçion de las Eregias, el martes que se contaran 13. de Abril deste presente año de 1660: dia, en que laYglesia nuestra Madre, celebra fiesta al glorioso San Hermenegildo Rey, y Martyr de esta Ciudad; y se conçeden las graçias, é, Yndulgencias, que por los Summos Pontifiçes estan conçedidas, á los que acompañaren, y favoreçieren el dicho Auto. Mandase pregonar, porque venga a notiçia de todos (f. 4r).

Continuó el cortejo por la calle Génova¹¹⁰⁵, las Gradas¹¹⁰⁶, el Arquillo de San Miguel¹¹⁰⁷, la Lonja¹¹⁰⁸, los Reales Alcázares y el Palacio arzobispal, «en cuias plazas se repitio el mesmo pregon; y por las calles mas publicas, dio buelta á el Castillo» (f. 4r) [*anexo 104*]. Para el autor de la relación, el pregón dejó

a el pueblo dos veçes gustoso; una, con el agradable objeto, de que avia gozado; y otra con la esperanza del dia señalado; cuias glorias, se apropiava cada uno assi mesmo, como a verdadero miembro de la Militante Yglesia, cuias eran (f. 4r).

Que el pregón se hiciese con casi dos meses de antelación y que su comitiva hubiera estado compuesta por semejante despliegue de personas, todas con sus mejores

¹¹⁰² Estaba en la confluencia de las calles Reyes Católicos y San Pablo, a la altura de la calle Gravina.

¹¹⁰³ Calle Reyes Católicos.

¹¹⁰⁴ Calle O'Donnell.

¹¹⁰⁵ Avenida de la Constitución.

¹¹⁰⁶ Contorno de la catedral dividido en tres zonas que ocupaban parte de las actuales Avenida de la Constitución, calle Alemanes y calle Placentines. En este caso, se refiere a la zona de la Avenida de la Constitución.

¹¹⁰⁷ Actualmente no existe, pues fue derribado en el siglo XVIII. Estaba junto a la catedral, en la confluencia de las actuales Avenida de la Constitución y calle Fray Ceferino González.

¹¹⁰⁸ Archivo de Indias.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

galas, sólo podía anticipar la celebración de un auto general que se pretendía que fuese memorable para los sevillanos, después de 12 años sin que se viera tal espectáculo en la plaza de San Francisco. Con aquel pregón, la Inquisición había plantado en la mente de los habitantes de la ciudad la *semilla* de la curiosidad.

• **Tablado**

Como en las ocasiones anteriores, la construcción del escenario del auto general fue dirigida por el maestro mayor de Sevilla, en esta época Pedro Sánchez Falconete¹¹⁰⁹, aunque el diseño fue idea de Bernardino León de la Rocha (Anónimo, 1660c, f. 4v), primer inquisidor del tribunal de Sevilla en aquel momento. En ninguno de los otros autos nos habíamos encontrado con semejante dato. Que el trazado fuese diseñado por el inquisidor quizá responda al especial interés que demostró el tribunal en que aquel cadalso sobresaliese, como así lo indica el cuidado que se tuvo esta vez para su construcción:

(...) y aunque en otros semejantes; se dispone la planta, y sale a pregon para rematarse, en quien por menor precio la executa. En esta ocasion, la pretension de mayor açierto; assí en la fortaleza de la obra, como en lo primorosso y cabal de su excuçion; y por quitar el embarazo que a los artifiçes causaba la falta de tablas; obligó á los Señores Ynquisidores, á que mandassen haçerla á jornal; Diputando Ministros de toda authoridad, para que por venta, alquiler, o, prestamo; sacassen tablas, de qualquiera parte, donde las hubiese, dejando gustosos y satisfechos a los dueños (f. 4v).

El autor de la relación cuenta que «se consiguio la fabrica del maior teatro, que para semejantes acciones se ãn edificado» (f. 4v). También maravilló a quien redactó el manuscrito de efemérides de la BCCS (Anónimo, 1678), pues afirma que «fue uno de los mejores que hasta aora se an hecho en esta ciudad» (s. p.), tanto que «causo lastima volverlo a deshazer» (s. p.). Lo que ningún texto especifica es cuánto costó y quién corrió con los gastos. Igualmente desconocemos cuándo comenzó a edificarse, aunque

¹¹⁰⁹ Pedro Sánchez Falconete ocupó el cargo de maestro mayor de la ciudad entre 1635 y 1666. Él tendría que haber sido quien dirigiera las obras del tablado del auto general de 1648 pero, como ya vimos entonces, su trabajo lo hizo Juan de Segarra por estar de baja. Para saber más sobre Sánchez Falconete, véase Cruz Isidoro, 1997a, pp. 225–242.

calculamos que al menos debió de ser un par de semanas antes de la celebración del auto, pues sí sabemos que sólo en desmontarlo se tardaron «diez días trabajando a toda diligencia» (Anónimo, 1678, s. p.).

El cadalso, como era costumbre, se construyó arrimado a las Casas Capitulares, aprovechando su galería de columnas para que ésta sirviera de tribuna de honor a los inquisidores, el juez ordinario, la Real Audiencia y el Cabildo secular. Aunque en esta ocasión no tenemos tanta precisión en los datos acerca de las medidas de las distintas zonas del escenario, sí sabemos que en total tenía 40 varas de largo, 30 de ancho¹¹¹⁰ y 4,5 de alto¹¹¹¹ (Anónimo, 1660c, f. 5r), lo que lo convierte en el más grande de los cuatro autos generales sevillanos del siglo XVII¹¹¹² con casi 827 metros cuadrados¹¹¹³. Para Maqueda Abreu (1992a), «el aumento de la envergadura del tablado nos indica la riqueza económica sevillana durante los siglos XVI y XVII» (p. 152). Al margen de si el tamaño respondía a una buena situación de las arcas del tribunal de Sevilla, lo cierto es que el cadalso del auto general de 1660 debía ser mayor que los construidos para los autos anteriores, pues, sólo en lo que se refiere a reos (personas y efigies), tenía que acoger a casi el doble: 98 reos frente a los 46, 50 y 52 de los autos de 1604, 1624 y 1648, respectivamente. No sabemos cuál fue el aforo de aquellos escenarios, pero en el de 1660 cuenta el autor de la relación de la BCCS que «tubieron lugar con mucho desahogo mas de quatro mil personas» (Anónimo, 1660c, f. 5r).

El tablado, que se cubrió todo con un gran toldo (f. 7v), estaba dividido en tres zonas: la primera, paralela al edificio del Cabildo, donde tuvieron su asiento el tribunal inquisitorial y las autoridades; la central, para el altar, los pulpitos y asientos varios; y la tercera, correspondiente a la pirámide de los reos, que quedaba enfrentada a la primera. Más adelante, cuando tratemos el desarrollo del auto, volveremos a hablar del cadalso y

¹¹¹⁰ Según Anónimo (1678), el tablado medía 28 varas de largo y 24 de ancho (s. p.).

¹¹¹¹ Anónimo (1678) coincide con este dato (s. p.). González de Caldas (2004) dice que medía 7 varas de alto (p. 538).

¹¹¹² A falta de conocer las medidas del tablado del auto general de 1604, que suponemos que fue más pequeño que los demás.

¹¹¹³ Exactamente 826,68 metros cuadrados: (40 varas x 0,83 metros) x (30 varas x 0,83 metros) = 33,20 metros x 24,90 metros = 826,68 metros cuadrados.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

su disposición, y en esta ocasión no sólo contamos con las relaciones, sino que tenemos la ayuda de un lienzo que recoge fielmente el escenario¹¹¹⁴.

• Calle de tablados

Como sucedió con motivo de los otros autos generales del XVII, en la zona del Arenal comprendida entre la salida del puente de barcas y la Puerta se construyeron tablados para que los sevillanos contemplaran las procesiones que por allí pasarían. En esta ocasión, se hicieron dos hileras de andamios con asientos, que formaban en medio una calle de 14 varas de ancho,

para lo qual fue neçessario allanar algunos altos, y mazizar los bajos; Ocuparon estos andamios mas de ducientas mil personas, siendo muchos de ellos fabricados por quenta de algunas de mucha estima,^{on} que no pudiendo alcanzar lugar en las casas de la Ciu^d, para la mucha gente de familia, y huespedes, que estaban á su cargo, tomaron sitio, y fabricaron a su costa (Anónimo, 1660c, f. 12r).

Igualmente hubo tablados en la calle de la Mar¹¹¹⁵, las Gradass y la calle Génova, «donde tomarían asiento personas relacionadas con los propietarios de las viviendas, que eran quienes los costeaban» (González de Caldas, 2004, p. 534).

• Vísperas del auto de fe

Días antes de la celebración del auto general, el asistente de Sevilla, Pedro Niño de Guzmán,

despacho á todos los lugares de la comarca, de donde se conduçen a esta Ciu.^d bastimentos, de pan, carnes, caza, pescado, y otras cosas neçessarias; para que todo esto lo previniesen en la maior copia, que pudieran, y lo condujeran ocho dias antes, y ocho despues, de la çelebraçion del Auto. Con que en este tiempo, en que se teme, y ordinariam.^{te} suçede la falta de bastimientos, los ubo en tanta abundançia, que bajo el pan

¹¹¹⁴ La pintura nos ha sido de gran ayuda, pues en ocasiones las descripciones de las relaciones confunden la derecha y la izquierda.

¹¹¹⁵ Calle García de Vinuesa.

tres quartos, por hogaza del preçio ordinario, y a el respeto en todo lo demas, con notable consuelo de todos los veçinos, viendo hallaba tan copiosam.^{te} lo que temian les faltase, para el agasajo, y regalo de las muchas familias forasteras que llenavan sus casas (Anónimo, 1660c, f. 10v).

El domingo 11 de abril se celebró el traslado de la Cruz verde¹¹¹⁶ desde el convento de San Pablo hasta el castillo de Triana (Anónimo, 1660a, f. 415r). Esta procesión siempre se realizaba un par de días antes que el auto general, pero es la primera vez que tenemos constancia fehaciente de ella, pues hasta ahora no la habíamos encontrado recogida en ninguna de las relaciones consultadas.

El cortejo comenzó a salir del convento a las 17:00 (Anónimo, 1660c, f. 9r). Lo abrían, al parecer¹¹¹⁷, 220 dominicos¹¹¹⁸ y alrededor de 200 ministros del Santo Oficio, todos con velas. Seguían el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir, portado por su fiscal, Jerónimo de Rivera, y dos frailes dominicos, que se encargaron de los cordones (f. 9v); y la capilla de música de la iglesia colegial de San Salvador, cantando el himno *Vexilla Regis prodeunt* [anexo 99]. En último lugar iba la Cruz verde [anexo 98], de cuatro varas de alto, llevada a hombros por frailes dominicos, colocada sobre una peana, que

era un risco fabricado, sobre un banco dorado de hermosa scultura, y talla, a quien coronaban quatro blandones de plata sobredoradas con velas de a dos libras, y cantidad de pebetes listados de oro, sobre preciosos blandones de filigrana. Los faldones y mangas de la pariguela eran de terciopelo negro liso, con flocadura de oro, y en sus medios bordadas las armas del Tribunal (f. 9v).

La procesión acabó de salir del convento a las 18:00, «con tan espaciosa Magestad, que se desmentia de obra humana; y pareçia movida de potença divina» (f. 10r). Sabemos que salió al Arenal por la Puerta de Triana (f. 10r), luego para ello tuvo que abandonar el convento dominico y tomar la calle Ancha de San Pablo. Pasada la Puerta de Triana, atravesó el Arenal, «en esta ocasion, no despoblado campo, sino

¹¹¹⁶ Como dijimos en el capítulo 9, se trata de la misma cruz que se utilizó para el auto general de 1648.

¹¹¹⁷ Ninguna relación consultada especifica el orden exacto del comienzo de la comitiva, aunque la redacción del texto de Montero de Espinosa (1820, p. 58) nos lleva a pensar que fue el que describimos.

¹¹¹⁸ Para Anónimo (1660b), salieron 200 dominicos (f. 1r).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

populosa Ciu^d de edificios vivos, que formando calle para su transito, exigian en sus pechos nuevos trofeos a su veneración» (f. 10r). La comitiva cruzó el puente de barcas y finalmente llegó al castillo de San Jorge [*anexo 104*]. A sus puertas salieron a recibirla el alguacil mayor, Juan de Saavedra, los secretarios del secreto y veinticuatro familiares. Todos ellos, con velas en las manos, se incorporaron a la procesión, que entró al castillo y se dirigió a la capilla de San Jorge. Allí, un grupo de calificadores colocó la Cruz verde en un altar (Anónimo, 1660b, f. 1v), donde permaneció hasta el día siguiente, para volver a salir en procesión, esta vez de camino al tablado del auto general.

Como el pregón de anuncio del auto general, este primer traslado de la Cruz verde vaticinaba a los sevillanos que el espectáculo que contemplarían dos días después en la plaza de San Francisco sería digno de acudir.

Aunque ninguna relación consultada lo dice, suponemos que fue esa misma tarde cuando las autoridades civiles anunciaron mediante pregones dos prohibiciones. En primer lugar, se anunció que desde el lunes 12 por la mañana hasta que acabase el auto general el día 13, «no andubiesen por las calles: y plazas por donde abia de passar la proçess.^{on} coches algunos, ni se pussiesen en las bocas, ni encrucijadas de las calles, ni en parte donde pudiesen haçer estorbo», so pena de 100 ducados a los dueños de los coches y cuatro años de destierro a los cocheros (Anónimo, 1660c, f. 10v). Igualmente «se mando, que ninguna persona de qualquier estado, y calidad que fuese, sacase espada, ni otras armas, ni causase alboroto; con aperçibimiento, que quien assi no obedecièse seria castigado por todo rigor de derecho» (f. 11r).

Para velar por la seguridad, las autoridades pidieron a los vecinos de Sevilla y del Altozano de Triana que

pussiesen luminarias, las dos noches de la vispera y el dia del Auto, a honrra y regocijo de tan grande zelebra.^{on} y para comodidad de la gente, que abia de cursar sus calles; y estorbo de los delitos, que podia façilitar la obscuridad y confusion de la noche, en la soledad de las casas (ff. 10v–11r).

También se mandó que los alguaciles de los veinte hicieran rondas por las collaciones las dos noches previas al día del auto general (f. 11r). Asimismo, desde el lunes 12 a las 10:00 hasta el amanecer del miércoles 14, la única puerta que podía permanecer abierta en Sevilla era la del Arenal, pues se mandó a los alcaides de las

demás puertas y los postigos de la ciudad que los dejasen cerrados, so pena de 100 ducados (Anónimo, 1660b, f. 13r).

El lunes 12, no sabemos a qué hora, el tribunal de la Inquisición reiteró las prohibiciones de los coches y las armas, so pena de excomunió mayor, mediante un pregón al que asistieron el secretario del secreto Martín de Carrascal de Prado y otros ministros (Anónimo, 1660c, f. 11r).

Para velar por la seguridad en las calles que recorrerían las procesiones, el batallón de Sevilla, dividido en veinte compañías de 2.000 soldados, se repartió desde el castillo de Triana hasta la plaza de San Francisco (f. 11v). La milicia, que había sido convocada aquella mañana en los Reales Alcázares a las 09:00, se distribuyó por los diferentes puntos estratégicos (el castillo, Altozano de Triana, el puente de barcas, la Puerta del Arenal, el Baratillo, la calle de la Mar, las Gradas, la calle Génova y la plaza de San Francisco) (ff. 11v–12v).

Mientras tanto, en la capilla de San Jorge del castillo, el tribunal, los representantes de las órdenes religiosas y el resto de personas que iban a participar en el traslado de la Cruz verde, asistían a la víspera que cantó la música de la catedral (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 2v). El acto acabó hacia las 16:00¹¹¹⁹, y entonces dio comienzo la procesión, «compuesta de mas de dos mill personas» (Anónimo, 1660c, f. 15v). Abría la comitiva un grupo de catorce alabarderos, quienes precedían al receptor del Santo Oficio, Francisco de Nuncibay. Detrás iban dos lacayos, 24 alabarderos de la guardia del alguacil mayor y, con velas en las manos, los familiares pertenecientes a las órdenes militares (Anónimo, 1660b, ff. 1v–2r). Seguía el estandarte de la cofradía de San Pedro Mártir portado por el alguacil mayor, Juan de Saavedra y Alvarado Ramírez de Arellano, «vestido de raso negro, picado el, y las bueltas de la capa atomadillos, y con forro de tela blanca quajada, botones, cadena, y cintillo de filigrana de plata, y plumas blancas» (Anónimo, 1660c, f. 15r). Los cordones del estandarte los llevaban, a derecha e izquierda respectivamente, Juan de Cárdenas y Saavedra y Juan de Saavedra y Alvarado¹¹²⁰ (Anónimo, 1660b, f. 2r). Detrás del estandarte iban más de 320 familiares, «todos con çirios blancos, y detras venian las religiones por su antigüedad» (Anónimo, 1660c, f. 15r), igualmente con velas: 54

¹¹¹⁹ Anónimo (1660a, f. 415r) dice que a las 15:00.

¹¹²⁰ Era hijo del alguacil mayor.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

capuchinos¹¹²¹, 35 mercedarios descalzos¹¹²², 58 agustinos descalzos, 52 mínimos, 60 mercedarios calzados¹¹²³, 128 carmelitas, 56 agustinos calzados¹¹²⁴, 200 franciscanos y 180 dominicos (ff. 15r–15v). Proseguían un nutrido número de familiares y comisarios, también con cirios; los calificadores, los consultores y la capilla de música de la catedral. Y, por fin, la Cruz verde, portada a hombros por 12 calificadores (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 4r), «con el mismo adorno, que trajo la tarde antes, exçpto que aora la cubria un velo negro transparente, en significacion del sentimiento, que nuestra Madre la Yglesia Santa, haçe por la perdida espiritual de sus hijos» (Anónimo, 1660c, f. 15v). Continuaban tras la Cruz el veinticuatro Diego Jalón y Juan de Soto López, mayordomos de la cofradía de San Pedro Mártir, junto con «otros ministros superiores» (f. 15v); los secretarios del secreto Cristóbal Muñoz de Dueñas, Juan de la Concha, Gonzalo de Flores y Juan de Carmona de la Cueva, otros calificadores y, por último, cerrando el cortejo, el fiscal Juan González de Salcedo (Anónimo, 1660b, f. 3r) [*anexo 100*]. Aunque las relaciones no lo especifican, suponemos que el recorrido que hicieron fue el mismo que repetirían el día del auto general: tras salir del castillo de Triana, cruzarían al Arenal por el puente de barcas, atravesarían la Puerta del Arenal, y tomarían la calle de la Mar, las Gradas y la calle Génova para desembocar en la plaza de San Francisco (f. 13v) [*anexo 104*].

En cuanto que la procesión salió del castillo, las campanas de la Giralda comenzaron a sonar con «un toque solemne de plegaria, que llaman a medio pino¹¹²⁵» (Anónimo, 1660c, f. 16r). Fuera del castillo y a la salida del puente de barcas, en el Arenal, había compañías de soldados, que rindieron honores disparando salvas (Anónimo, 1660a, f. 415r). Las embarcaciones atracadas en el río, que habían recibido la orden de lucir «varias flamulas y gallardetes» (Anónimo, 1660c, f. 16r), también efectuaron salvas reales. Cuando la Cruz verde abandonó el castillo, se repitieron estos homenajes, las campanas de la Giralda cambiaron el toque de plegaria por el de procesión (Anónimo, 1660b, f. 3r), y los disparos de la artillería no cesaron hasta que la

¹¹²¹ 24 (Anónimo, 1660b, f. 2r).

¹¹²² 36 (Guichot, 1889, p. 516).

¹¹²³ 70 (Anónimo, 1660b, f. 2r, Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 3v y Montero de Espinosa, 1820, p. 58).

¹¹²⁴ 76 (Anónimo, 1660b, f. 2r y Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 3v).

¹¹²⁵ Significa que el sonido se producía por la oscilación de las campanas.

cruz llegó al tablado de la plaza de San Francisco, hacia las 20:00 (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 5r).

Una vez en el cadalso, los calificadores bajaron la Cruz verde de las andas sobre las que había sido portada y la subieron al escenario, colocándola en el altar, adornado de cirios y velas (Anónimo, 1660b, f. 3v). Allí se quedaron guardándola toda la noche 96 dominicos, quienes «cantaron a la mitad de ella los Maitines de la fiesta del santo Rey y Martyr Hermenegildo» (Anónimo, 1660c, f. 16v).

Las compañías de soldados permanecieron en la calle toda la noche por la gran cantidad de gente que había en Sevilla para presenciar el auto general. Asimismo, las justicias y hasta el alguacil mayor del Santo Oficio, Juan de Saavedra y Alvarado Ramírez de Arellano, acompañado de 24 alabarderos de su guardia, salieron a rondar (ff. 16v–17r). El autor de la relación de la BNE (Anónimo, 1660a) cuenta que los soldados no podían abrirse paso durante la procesión de la Cruz verde: «pero no me espanto porque dicen todos que ubo ochenta mil personas forasteras» (f. 415r). Si tomamos por cierto este dato, entonces Sevilla duplicó su población con motivo del auto general, pues recordemos que tras la devastadora epidemia de peste de 1649, la ciudad quedó con unas 60.000 personas y, «en la segunda mitad de aquel siglo, su población se estabilizó alrededor de los 80.000 habitantes, y esta cifra se mantuvo constante hasta principios del XIX» (Domínguez Ortiz, 1991, p. 133). A lo mejor sí es cierto que este auto, «el mas celebre mas illustre y de maior ostentacion q se á celledrado en seuilla» (Caldera de Heredia, 1660, f. 93r) y «quizá el mas nombrado de todos cuantos han precedido» (Montero de Espinosa, 1820, p. 57), atrajera tantísima atención como para congregarse a tantos espectadores, pues cuenta Domínguez Ortiz (2003b) que «hubo que cerrar las puertas de la ciudad para mantener el orden ante la enorme afluencia de extranjeros» (p. 131). Desde luego, viendo todos los preparativos, parece que no se escatimó en detalles para que el auto general fuese un espectáculo a la altura de las grandes fiestas barrocas, un espectáculo que impactase a quienes lo contemplaran, que los predispusiera a recibir los mensajes que se les pretendían transmitir y, además, que revalorizase la imagen del tribunal de Sevilla y de la Inquisición española.

- **Auto de fe**

Llegó el día del auto de fe general, martes 13 de abril, día de San Hermenegildo. Durante toda la noche y hasta las 05:00, los ministros del tribunal habían estado

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

vistiendo a los reos con las insignias que les correspondían por sus delitos y castigos (Anónimo, 1660b, f. 3v). A todos se les dio ropa «para que salieran bien vestidos y aseados; y generalm.^{te} a todos, medias, zapatos, y guantes; y a las mugeres, tocas, y capuzes de baieta negra arrastrando; traje que hacía notable armonia, con el lamentable estado en que se hallaban» (Anónimo, 1660c, f. 18r). Las efigies también iban vestidas:

las de hombres con ropillas, y calçones de picote negro, medias, zapatos, balonas y guantes; y las de las mugeres, con jubones, saias, tocas y guantes; llebaba cada una dos inscripçiones en pecho y espalda, que referian su nombre, patria, y delito; y si era muerta, o fugitiba (f. 18r).

Mientras que en el castillo se desarrollaban estos preparativos, en la plaza de San Francisco los dominicos que se habían quedado velando la Cruz verde daban misas rezadas, «que duraron asta la ora de la Procesion de los Reos» (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 5v).

Llegados a este punto tenemos que precisar que, a pesar de esta mención expresa a la *procesión de los reos*, que también encontramos en los textos de Anónimo (1660b), Anónimo (1660c) y Montero de Espinosa (1820), todas las relaciones consultadas, incluidas éstas, describen una sola comitiva hacia el tablado, con los reos y las autoridades juntos¹¹²⁶. En otros autos generales sabemos que los herejes iban en una primera procesión y que después en otra, la *procesión del Poder*, iban los inquisidores, el Cabildo secular, el eclesiástico y otros invitados. En este caso de 1660, desconocemos la hora a la que los reos salieron del castillo, dato que nos ayudaría a determinar si todo el mundo procesionó conjuntamente o no, pues, por la relación inacabada de la BNE (Anónimo, 1660a), sabemos que los Cabildos eclesiástico y secular salieron a las 06:00 camino del castillo de Triana, que llegaron media hora después y lo abandonaron a las 07:00 (ff. 415r–415v). Ante la duda, seguimos las relaciones de Anónimo (1660b), Anónimo, (1660c) y Nuestra Señora de los Dolores (1799), y describimos una sola procesión, pero suponemos que se puso en marcha hacia las 05:00, cuando ya vimos que los reos estaban listos, aunque aún no hubiesen llegado los Cabildos al castillo.

¹¹²⁶ González de Caldas (2004) sigue la relación de Anónimo (1660c), por lo que ella también describe una sola procesión.

El recorrido que siguió la procesión fue el mismo que la tarde anterior con motivo del traslado de la Cruz verde: castillo de Triana, puente de barcas, Puerta del Arenal, calle de la Mar, Gradass, calle Génova y plaza de San Francisco (Anónimo, 1660b, f. 13v) [*anexo 104*].

La comitiva la abría el receptor Francisco de Nuncibay a caballo, «con la misma guardia q el dia anterior¹¹²⁷» (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 6r). Detrás de él iba la cruz parroquial de Santa Ana, cubierta por un velo negro y acompañada por «los beneficiados y clero numeroso de la dicha Ygle.^a» (Anónimo, 1660c, f. 18r). A continuación procesionaban los reos, en el siguiente orden: 57 penitenciados, 34 efigies y 7 relajados¹¹²⁸, acompañados todos por familiares del Santo Oficio, y los relajados además por 14 calificadores, quienes intentaban que se arrepintiesen (Anónimo, 1660b, f. 4v). Tras los herejes caminaba el alcaide de las cárceles secretas, Juan de Lara, y después el alguacil mayor, Juan de Saavedra y Alvarado Ramírez de Arellano,

asistido de su guardia, y vestido de raso negro bordado de azero, con botones de lo mesmo, banda y zintillo de diamantes con plumas blancas y negras, sobre un cavallo vaio obscuro, con gualdrapa y cabezadas de terçiopelo negro, con el mesmo bordado del vestido, y estribos azerados (Anónimo, 1660c, ff. 18r–18v).

Detrás del alguacil mayor iba una acémila, llevada por dos palafreneros, que portaba las varas de mimbre para la penitencia de los reos y dos arcas pequeñas que contenían una cruz, una campanilla, instrumentos de escritura, y las causas y sentencias (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, ff. 6v–7r). Seguían Diego Jalón, mayordomo de la cofradía de San Pedro Mártir, los secretarios del secreto a caballo, ordenados por su antigüedad, y los alguaciles de los veinte (f. 7r). Finalmente, llegó el turno de las autoridades. Procesionando en dos filas iban, a la derecha, el Cabildo eclesiástico, y a la izquierda, el Cabildo secular. La representación del Cabildo eclesiástico lo abrían dos pertigueros, entre los que iba el maestro de ceremonias de la Catedral, Juan de Quesada y Posesorio (Anónimo, 1660b, f. 5r) y, detrás, los racioneros, los canónigos y las

¹¹²⁷ Entendemos que el autor de la relación se refiere a que volvía a ir acompañado por los alabarderos de la guardia del alguacil mayor.

¹¹²⁸ Las cifras son nuestras, ya que las de Anónimo (1660b), Anónimo (1660c), Nuestra Señora de los Dolores (1799) y Montero de Espinosa (1820) suman menos de los 98 reos que sabemos que salieron a este auto de fe.

dignidades. En la fila de la izquierda, el Cabildo secular iba precedido por dos maceros, entre quienes procesionaba el jurado y portero mayor de Sevilla, Pedro de los Reyes Soto y Velasco, y detrás de él, los escribanos mayores, los jurados, los veinticuatro, alcaldes mayores y el teniente del asistente de Sevilla. Entre ambos Cabildos desfilaba el Estandarte de la Fe, portado por el fiscal del Santo Oficio, Juan González de Salcedo, sobre una mula. Los cordones de la insignia los llevaban, a derecha e izquierda respectivamente, Juan de Cárdenas y Juan de Saavedra y Alvarado. Los máximos representantes de cada Cabildo iban al final de su correspondiente fila, escoltando a los dos inquisidores¹¹²⁹, quienes iban sobre mulas: así, de izquierda a derecha, iban el asistente de Sevilla Pedro Niño de Guzmán, el segundo inquisidor Gonzalo de la Escalera y Quiroga, el primer inquisidor Bernardino León de la Rocha y el arcediano Alonso Ramírez de Arellano (Anónimo, 1660c, ff. 19r–20r). Tras estas autoridades, iban cerrando el cortejo el capitán Miguel de Jáuregui y Guzmán con su compañía de soldados y la guardia del asistente de Sevilla (f. 20r) [*anexo 101*].

La comitiva comenzó a llegar a la plaza de San Francisco a las 07:30, de forma que sus integrantes fueron tomando asiento en el tablado (Anónimo, 1660a, f. 415v).

Como ya adelantamos, el interior del corredor de las Casas Capitulares lo ocuparon, a modo de tribuna de honor, los inquisidores en el centro, acompañados por el juez ordinario, la Real Audiencia a la derecha y el Cabildo secular a la izquierda. Dentro de la galería se había colocado

una tarima de tres gradas, de quarenta baras de longitud, y siete de latitud, cubiertas de preçiossas alfombras cayrinas¹¹³⁰; A este trono hacia respaldo una colgadura de terciopelo y damasco carmesi con friso flocado de oro; y en el bordadas a trechos las armas del Tribunal. Presidia en medio un doçel de terciopelo del mesmo color, en que se

¹¹²⁹ González de Caldas (1984) habla de un tercer inquisidor que no consta en ninguna de las relaciones del auto consultadas: Joseph Bandarán de Ossinalde (p. 253). Entendemos que se refiere a José Badarán de Osinalde, quien estuvo destinado en el tribunal de Canarias al menos desde febrero de 1653 hasta marzo de 1660 (Wolf, 2001, pp. 159–176). García de Yébenes Prous (1990) afirma que fue nombrado inquisidor de Sevilla el 14 de agosto de 1656, aunque reconoce que puede que no llegara al tribunal hasta 1661 (p. 825). Nosotros no hemos podido localizarlo en Sevilla antes de 1663, cuando firmó una carta que el tribunal hispalense envió a la Suprema acerca del reo Antonio Enríquez Gómez (Boeglin, s. a.). En cualquier caso, descartamos su presencia en el auto general de 1660.

¹¹³⁰ *Cairina* o *cairola*: ‘perteneciente o relativo a esta ciudad [El Cairo], capital de Egipto’ (Real Academia Española, 2001a, p. 391).

veneraba una ymagen de Christo Redemptor nuestro Crucificado, bordada de preciosa ymagineria (Anónimo, 1660c, ff. 5r–5v).

Bajo el dosel se sentaron los inquisidores Bernardino León de la Rocha, como presidente del tribunal, en el centro, y Gonzalo de la Escalera y Quiroga, a su derecha, y el juez ordinario, Fernando Bazán, a la izquierda (f. 20v). Delante de ellos había «una messa cubierta de terçiopelo carmesi, bordadas en su mitad las armas del S.^{to} Ofiçio, y encima una campanilla de plata, que servia de dar aviso, para la execuçon de las ordenes neçessarias á esta çelebracion» (f. 5v).

A la derecha del tribunal, la Real Audiencia ocupaba tres gradas. Junto al inquisidor Gonzalo de la Escalera y Quiroga se sentó el oidor más antiguo, Pedro Gómez de Rivero y a la derecha de éste, en la primera fila, los oidores Juan Pimentel y Juan de Ordóñez, los alcaldes Juan Gómez de la Mora, Bernardino de Córdoba, Gabriel Meléndez y Francisco Mansón, el fiscal Francisco Navarrete y Luis de Arauz, el alguacil mayor de la Real Audiencia. En la segunda grada estaban los relatores y los abogados, y, en la tercera, los secretarios de cámara, los alguaciles y los procuradores (f. 20v).

A la izquierda de la Inquisición, el Cabildo secular estaba distribuido igualmente en tres gradas. En la primera fila, junto al juez oidor, se sentó el asistente de Sevilla, Pedro Niño de Guzmán. A continuación, ocupando esta grada y la segunda, se encontraban el alférez mayor, los alcaldes mayores y el teniente mayor del asistente; y la tercera fila quedó para los jurados (ff. 20v–21r) [*anexo 103*].

Fuera de la galería de las Casas Capitulares, a la derecha del tablado, se había fabricado un espacio de nueve varas en cuadro¹¹³¹ para el Cabildo eclesiástico, construido para que estuviese a la misma altura que el corredor (Anónimo, 1660c, f. 5v). Allí tuvieron su asiento el arcediano de Sevilla, Alonso Ramírez de Arellano, así como las dignidades, los canónigos y los racioneros (f. 21r).

Volviendo a la galería, debajo de ésta, discurrían seis gradas hasta el suelo del tablado, donde tuvieron asiento los consultores, los calificadores, otros ministros del tribunal y los preladados de las órdenes religiosas (f. 5r). La zona central de este graderío se dejó libre como espacio de tránsito entre el corredor y el cadalso para que por allí subieran los reos «a reçevoir la penitençia, y absoluçion de las zensuras, en que estaban

¹¹³¹ Quiere decir que medía 9 varas x 9 varas.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

incursos, aviendose quitado para este efecto a el arco de en medio la reja, que sirve de antepecho a el dicho corredor» (f. 5r).

Ya en el suelo del escenario, a la derecha, a los pies de estas gradas, se había colocado el Estandarte de la Fe y junto a él se sentó «en taburete razo, cubierto con terliz de terciopelo carmesi con fluecos de oro» el fiscal del Santo Oficio (f. 6r), Juan González de Salcedo. Enfrente de él, «en banco razo, cubierto con otro terliz de damasco encarnado y verde», se sentó el alguacil mayor (f. 6r), Juan de Saavedra y Alvarado Ramírez de Arellano.

Continuando por el cadalso se habían colocado dos mesas, una frente a la otra, para los secretarios del secreto, «cubiertas de damasco carmesi con azenefas de terciopelo, para poner sobre ellas, dos arcas pequeñas, de evano y marfil, en que se ençerraban las causas de los reos, y todo lo demas perteneciente a el usso de sus ofiçios» (f. 6r).

En el tablado tuvieron asiento igualmente, desde las gradas hasta el extremo del escenario, a la derecha, las esposas de los miembros de la Real Audiencia, y enfrente de ellas, en el lado izquierdo, la esposa del Asistente de Sevilla y las señoras nobles, la esposa del alguacil mayor de la Inquisición, las de los secretarios y las de los veinticuatro del Cabildo secular (f. 6v).

El centro del tablado lo ocupaba la Cruz verde, colocada en el altar, vestido «de ricos frontales bordados de oro, sobre color morado, manteles de olan con puntas de plata de martillo (rica y artificiosa emulacion de las de Flandes)» (f. 6r). A la derecha del altar, se había puesto la cruz de la parroquia de Santa Ana (f. 6r).

A continuación, había dos púlpitos para que desde ellos se leyeran las causas y sentencias (f. 7r).

Detrás del púlpito derecho, tuvieron asiento la iglesia colegial de San Salvador y la parroquia de Santa Ana (f. 7r). Y detrás del púlpito izquierdo, los nobles, comisarios, familiares, demás ministros del tribunal, así como otras personas, como por ejemplo la familia del arzobispo (f. 7r).

Finalmente, llegamos a la tercera parte del tablado, la correspondiente a los reos. Los herejes ocupaban, como en otras ocasiones, una pirámide de gradas, conocida como media naranja,

fabricada sobre un banco, o, pedestal, de dos varas de alto, con sus guardalados; su figura era de cinco ochavos, que cada uno tenía seis varas de frente, que reducidos por la línea del diámetro, se extendía de un extremo, á otro 24. varas (f. 6v).

La pirámide tenía

once gradas, de media vara de alto, y ancho, cada una; en bien proporcionada disminución, para asiento de los reos; de los religiosos, y de los familiares sus asistentes, y remataban en un banco largo lugar de los relajados en persona. Por el lado diestro y siniestro de esta pirámide, en líneas transversales, se repartían 34. carcajes, para otras tantas estatuas de Judaizantes, fugitivos o muertos¹¹³² (f. 7r).

De la pirámide salían dos crujías, dos especies de pasillos de tres varas de largo y una de ancho rematadas en dos pedestales para que los reos se colocasen para escuchar sus causas y sentencias. Junto a la crujía derecha se sentó el alcaide de las cárceles secretas, Juan de Lara, quien se encargaría de acercar a los reos a los dichos pedestales y devolverlos después a la pirámide (ff. 6v–7r) [*anexos 102, 106 y 107*].

Desde la calle, se accedía al tablado por dos puertas con sus correspondientes escaleras: una, próxima a la calle Génova, y la otra, hacia el lado de la calle Sierpes. Cada puerta fue guardada por un grupo de familiares, encargados de controlar el acceso de los invitados, quienes tenían que presentar las «boletas de los Inquisidores» (Anónimo, 1660c, ff. 7r–7v).

Como pasó con el tablado del auto general de 1648, en esta ocasión los bajos del escenario también se habilitaron para descanso de los asistentes (Anónimo, 1660c, f. 8r). Tal obra es calificada por el autor de la relación como «una hermosa, y nueva Ciudad; cruzada de calles; poblada de viviendas ocupadas de alajas, y hermoseadas de adornos y llena de gentes ocupadas en diferentes ministerios» (f. 8r).

Por su parte, el Cabildo secular ofreció su sede para reposo de los inquisidores y los miembros de la Real Audiencia: para los primeros, el salón alto donde se celebraban las Juntas del Cabildo; y la sala alta de la Contaduría para los segundos (f. 8v).

¹¹³² En González de Caldas (1984, pp. 250–251) hay una descripción exhaustiva de la pirámide de los reos, a partir del lienzo.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

Para el mismo efecto tubieron los cavalleros rejidores; dispuesta y adornada con una colgadura de brocado, la sala baja de su Cabildo; y para descender á ella con mas desembarazo, y sin estorbo de los huespedes, mandaron hacer un nuevo transito, por el quarto del Alcayde; rompiendo de una ventana, todo lo que fue neçessario para hacer la puerta capaz, y desde ella por escalera fabricada para el intento, se descendia a la dicha sala (f. 9r).

Estos alojamientos no fueron la única atención a los asistentes al auto, pues los familiares de Sevilla convidaron a una comida a los comisarios y familiares llegados de otros lugares, «no para menos numero, que el de .600. personas», «por ser dia este, en que la falta de propio domicilio, y lo precisso de la assistençia, les á ocasionado siempre, no poca incommodidad» (f. 8v).

Volvamos a la celebración. A las 08:00¹¹³³ dio comienzo el auto general con la misa (Anónimo, 1660a, f. 415v), de la que se encargó el capellán del tribunal, Juan de Ovando. Hasta que éste no hubo dicho el introito, los reos, que esperaban en la plaza, no pudieron subir al tablado (Anónimo, 1660c, f. 20r). Mientras tanto, llegaron a las Casas capitulares los inquisidores y los Cabildos, a quienes se sumó la Real Audiencia, que esperaba allí (Anónimo, 1660b, f. 6r), pues ya sabemos por los autos generales anteriores que sus representantes no recogían al tribunal en el castillo, sino que iban directamente al escenario. Una vez que estuvieron allí todas las autoridades, tomaron asiento.

Estando ya todo dispuesto, el secretario Juan de la Concha subió al púlpito que había a la derecha del altar para leer la protestación de la fe, para lo cual todos los asistentes se pusieron «en pie, y con la mano derecha levantada, en ella formada con los dedos la señal de la cruz» (f. 6v). Tras esta ceremonia, subió al mismo púlpito fray Luis de Espinosa, prior del convento dominico de Montesión y calificador del Santo Oficio, para predicar el sermón (Anónimo, 1660c, f. 21v). Durante media hora, el fraile trató «tres asuntos propios de este dia, q.^e fueron, ponderar la verdad de n.^{tra} católica Fé, persuadirnos á su justa defensa con la del s.^{to} tribunal, y á los reos, á la reducion, y reunion con n.^{tra} s.^{ta} madre Yglesia» (Anónimo, 1660b, f. 7r).

Terminado el sermón, sobre las 08:30, se empezó con las causas y sentencias de los reos (Anónimo, 1660a, f. 415v). Para ello, los secretarios Gonzalo de Flores y

¹¹³³ A las 09:00, según Caldera de Heredia (1660, f. 93v).

Laureano Bejarano Infante subieron a sendos púlpitos y fueron turnándose en las lecturas, aunque de algunas también se encargaron Juan de Oliver, abogado de presos y del Real Fisco, así como otras personas y religiosos dominicos (Anónimo, 1660c, f. 21v). Las primeras causas y sentencias que se leyeron fueron las de los siete relajados en persona y las de las efigies, como parte de una estrategia persuasiva para que el resto de los reos se arrepintiesen de sus delitos y comprobasen cuál sería su final si seguían por la senda de la herejía:

Las causas de los relajados en persona, y estatuas, se interpusieron entre las demas¹¹³⁴, porque en este mesmo día, se executasen las sentençias; Acçion en que se consiguieron, fines importantes; pues de parte de los reos, no pareçe se podia esperar mejor estado en su reduccion, que el que tendrian durante el Acto, cuias circunstançias, eran predicadores mudos, que juntos con los que hablaban con lenguas de spiritu divino, alargaban la persuasion hasta el fin de lo possible (f. 23v).

Pero, además de buscar el arrepentimiento de los herejes, este orden en la lectura de las sentencias favorecía el espectáculo del auto general pues

conseguia-se tambien, la diversion de la gente, cuiu muchedumbre estorbaba la quietud de la plaza, y silençio neçess.^o para oir las relaçiones; Y finalm.^{te} se despachava la gente de los lugares a quien abia de detener el fin del supliçio; Con que en la breve execuçion de este, estubo la de la buelta a sus casas, como se vido por la experiençia (f. 23v).

Así, parece que al tribunal de la Inquisición, al menos en aquella ocasión, le importaba más que el pueblo conociese los casos más graves y que abandonara la plaza de San Francisco para presenciar las ejecuciones en el quemadero de Tablada, acto mucho más pedagógico que la escucha de condenas menores.

¹¹³⁴ Esta expresión, en un primer momento, nos llevó a pensar que las sentencias de relajación se fueron intercalando con el resto. Suponemos que se trata de un error de redacción y que el autor quería decir que «se antepusieron a las demás», pues a continuación, como veremos, explica que se leyeron primero las relajaciones para que los reos abandonaran el tablado, camino del quemadero, y el auto siguiese en la plaza.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

Que se empezara con el *plato fuerte* del auto, las condenas a muerte, lleva a González de Caldas (2004) a reflexionar sobre lo tedioso del espectáculo, incluso para los invitados que ocupaban el cadalso:

Mientras, en el escenario del Auto de Fe en la Plaza de San Francisco, la lectura de las cincuenta y siete sentencias restantes proseguía. alguna causa, algún procesado, atraería la atención del auditorio. Después la rutina volvería a envolver la ceremonia, soportada con el superficial cotilleo, los refrescos y el ágape que se servían en los bajos del tablado (p. 542).

Este tedio que apunta González de Caldas (2004) (impresión que se desprende del lienzo, como veremos más adelante), no es tal para Núñez Roldán (2004), quien dice lo contrario, que el auto duró mucho «sin que la expectación decreciera, pues estaba previsto que algunos de los condenados murieran en la hoguera» (p. 213).

Tras leerse las causas de los relajados tanto en persona como en efigie, el secretario Gonzalo de Flores «entrego testim.^o de las culpas de todos» al alcalde mayor de la justicia de Sevilla, Alonso de Torres y Solozano, «el qual por ante Fran.^{co} Sanches escriv.^o de su juzgado, sentençio por la culpa que contra ellos resultaba» (Anónimo, 1660c, f. 23v), pues recordemos que, oficialmente, las condenas a muerte las ejecutaba la justicia civil, no el Santo Oficio. Los reos Francisco López de Castro, Ana Méndez y Manuel Rodríguez fueron sentenciados a ser quemados vivos; Manuel Fernández de Andrade, Juan López, Roque López Montesinos y Clara Núñez acabarían igualmente en la hoguera pero serían previamente agarrotados; las efigies se arrojarían al fuego, y, por último, se sentenció «q.^e las cenizas q.^e de todos quedasen, fueren esparcidas por el viento» (Anónimo, 1660b, f. 11r). Hacia las 15:00 se terminaron de leer estas sentencias y, abajo del tablado, esperaban «los ministros de Justicia neçessarios, y bestias humildes» para llevar al quemadero de San Diego a los relajados en persona y a las efigies (Anónimo, 1660c, f. 24r). Los condenados abandonaron la plaza de San Francisco, tomaron la calle Génova, pasaron por las Gradass, la plaza de la Lonja, la Casa de la Contratación, salieron extramuros por la Puerta de Jerez¹¹³⁵ y por fin llegaron

¹¹³⁵ Estaba al final de la calle San Gregorio, a la altura del Hotel Alfonso XIII.

al quemadero a través del Campo de Tablada¹¹³⁶ (Anónimo, 1660b, f. 11r) [*anexo 104*]. Volveremos a hablar de estas relajaciones más adelante.

Mientras los condenados a muerte se marchaban camino de su final, el auto de fe continuaba celebrándose «en el teatro de la plaza de s.ⁿ Francisco» (Anónimo, 1660b, f. 11v) con la lectura del resto de las causas y sentencias. Tras acabarlas, el maestro de ceremonias de la catedral se puso en pie e hizo traer dos misales, agua bendita, las varas de mimbre y otros objetos. Una vez estuvo todo preparado, Juan de Lara, alcaide de las cárceles secretas, se levantó y llevó ante los inquisidores a los herejes condenados a abjuración *de levi*. Los reos se arrodillaron y repitieron el juramento de abjuración que les leía un secretario, indicando sus nombres y patrias (Anónimo, 1660c, ff. 24v–25v). Lo mismo hicieron los reos que tenían que abjurar *de vehementi* (f. 25v).

Los herejes quedaron de rodillas. El primer inquisidor, Bernardino León de la Rocha, se levantó e hizo las preguntas de los artículos de fe a los reos que se iban a reconciliar, quienes respondían repitiendo lo que les indicaba un secretario. A continuación, el inquisidor pronunció el exorcismo al que respondía el clero de Santa Ana (ff. 25v–26v). Cuando Bernardino León de la Rocha terminó de pronunciar estas oraciones, se arrodilló, y la música de la catedral y el clero de Santa Ana comenzaron a cantar el salmo *Miserere* [*anexo 61*]. Mientras tanto, el maestro de ceremonias entregó al inquisidor unas varas de mimbre con las que dio «algunos golpes en la cabeza, y hombros de los reos mas cercanos, y luego los saçerdotes mas çercanos prosiguieron dandoles con las varas en las espaldas a los reconçiliados» (Anónimo, 1660c, f. 26v). Terminó de cantarse el *Miserere* y León de la Rocha, de pie, pronunció otras oraciones, tras las cuales «empezo el himno *Veni Creator Spiritus*¹¹³⁷ [*anexo 62*] y lo prosiguió la musica y el clero alternado» (Anónimo, 1660c, f. 26v). Después, el inquisidor dijo más oraciones y procedió a la absolución de los reos con una fórmula en latín (ff. 26v–27r).

Cuando se terminó la absolución, dos sacerdotes quitaron el velo que cubría la Cruz verde, y otros ministros hicieron lo mismo con la cruz parroquial de Santa Ana y el Estandarte de la Fe (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 17v). En ese momento, desde detrás del tablado, se hicieron señas con un hacha de luz a la Giralda para que

¹¹³⁶ Prado de San Sebastián.

¹¹³⁷ Anónimo (1660b, f. 12r) y Nuestra Señora de los Dolores (1799, f. 17r) sitúan este cántico después del exorcismo y antes de la penitencia con las varas de mimbre.

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

repicasen sus campanas con «un tañido solemne de fiesta de primera clase» (Anónimo, 1660b, f. 12r) y las compañías de soldados que había en la plaza de San Francisco y junto al puente de barcas hicieron salvas, «todo en demonstra.^{on} de alegría y haçimiento de graçias por la reconçiliacion de los penitenciados al gremio de nuestra Santa Madre Ygle.^a» (Anónimo, 1660c, f. 27r).

Continuó la misa hasta las 21:00¹¹³⁸, con los reconciliados oyéndola arrodillados y «con velas encendidas en las manos como símbolo de la luz que alumbraba ya en sus espíritus» (González de Caldas, 2004, p. 543). Una vez dicho el último evangelio, el sacerdote celebrante se colocó en medio del altar y los reos se acercaron para besarle la mano y ofrecerle sus velas (Anónimo, 1660c, f. 27v). Después de trece horas, acabó el último auto de fe general que vio Sevilla, la última gran ocasión que tuvo su tribunal de exhibirse, mostrar públicamente su trabajo y transmitir a los sevillanos el imaginario social en un espectáculo multicódigo tan impactante.

Los reos reconciliados volvieron al castillo con el mismo acompañamiento con el que aquella mañana habían llegado a la plaza. Los inquisidores y los Cabildos se despidieron de la Real Audiencia para regresar también a la sede del tribunal (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 18r). Abría esta comitiva el receptor Francisco de Nuncibay, seguido por su guardia y los alguaciles de los veinte. A continuación, como en la procesión de ida, marchaban los dos Cabildos en sendas filas, el fiscal Juan González de Salcedo en medio con el Estandarte de la Fe, acompañado por Juan de Cárdenas y Saavedra y Juan de Saavedra y Alvarado, y detrás el arcedian Alonso Ramírez de Arellano y el asistente Pedro Niño de Guzmán escoltando a los inquisidores Bernardino León de la Rocha y Gonzalo de la Escalera y Quiroga. Cerraba el cortejo la compañía de soldados del capitán Miguel de Jáuregui y Guzmán (Anónimo, 1660c, ff. 27v–28r) [*anexo 105*]. Tras entrar todos al castillo de Triana, «se congratularon con los parabienes q.^e se debian á tan recíprocas demostraciones de religion, amor y urbanidad» (Anónimo, 1660b, ff. 12r–12v) y los inquisidores despidieron a los Cabildos, que volvieron a sus sedes: primero el Secular a las Casas Capitulares y después el Eclesiástico a la catedral (Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 18r). En el castillo se quedó una guardia de 20 soldados bajo las órdenes del tribunal del Santo Oficio (Anónimo, 1660c, f. 14r).

¹¹³⁸ Las 22:00, según Caldera de Heredia (1660, f. 93v).

En el tablado de la plaza de San Francisco, cuando las autoridades se marcharon, los dominicos se hicieron cargo de la Cruz verde, que llevaron en procesión de vuelta al convento de San Pablo, con velas y música y acompañados por la cofradía de San Pedro Mártir (Anónimo, 1660b, f. 12v).

- **Ejecución de las sentencias**

Según la relación anónima de la BCCS (Anónimo, 1660c), más de 100.000 personas acudieron al Campo de Tablada para presenciar la ejecución en la hoguera de los relajados: «cubríanse las llanuras del contorno de tantas gentes, que parecían (sino en lo armado) en lo numeroso los ejércitos de Xerges» (f. 24r). No podemos estar seguros de que ese número no esté exagerado, pero por Domínguez Ortiz (2003b) sí sabemos que al quemadero acudió una cantidad de gente «tan grande que hubo que indemnizar a un labrador por haber pisoteado sus sembrados¹¹³⁹» (p. 131).

El autor de la relación de la BNE (Anónimo, 1660a) cuenta que los religiosos que acompañaron a los condenados al quemadero afirmaron que, salvo López Montesinos, el resto de reos iba al infierno (f. 415v). La relación de Anónimo (1660c) *salva* a los cuatro agarrotados, especialmente a Juan López y Roque López Montesinos, cuyas demostraciones de arrepentimiento «fueron tan grandes, que bastaron á consolar el dolor de la perdida de los otros, y á grangear en el christiano credito seguridad de su salvaçion mediante la divina misericordia» (f. 24v). De López Montesinos se dice que en él

se vieron tantas demonstraçiones de verdadera reduccion, y arrepentimiento continuadas hasta su muerte, que dejo no solo satisfechos, pero edificados a todos los religiosos, y personas, que le vieron y acompañaron con infinitas lagrimas, que en su coraçon engendraba la piedad christiana (ff. 17r–17v).

Pero nada pudieron hacer con Manuel Rodríguez Ferro, Francisco López de Castro y Ana Méndez, «a pesar de las repetidas exortaciones, y eficaces argumentos de doctissimos varones, que los assistieron con incansable afecto, hasta la ora, que siendo la ultima de su vida; fue la primera de su eterna condenaçion» (ff. 24r–24v). Como señala González de Caldas (2004), el Santo Oficio ponía cuidado «en no hacer mártires,

¹¹³⁹ Sobre este asunto, parece que hay una carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (04/05/1660) (AHN, Inquisición, libro 693) (González de Caldas, 2004, p. 575).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

porque eso oscurecía el triunfo logrado en el Auto de Fe, y ponía en entredicho la verdad exclusiva del modelo de la realidad propuesto» (p. 564). Estos tres relajados a los que no se consiguió reducir y murieron defendiendo sus creencias «podrían haber ganado de esta forma el calificativo de mártires» (p. 564).

En cuanto a las penas de azotes y vergüenza pública, no sabemos con exactitud cuándo se ejecutaron, si al día siguiente, jueves 14 (Anónimo, 1660a, f. 415v), o una semana más tarde, el miércoles 20 de abril (Anónimo, 1660b, f. 13r, Anónimo, 1660c, f. 28v, Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 19r, Montero de Espinosa, 1820, p. 61 y Guichot, 1889, p. 537). Fuera cuando fuese, los cinco reos condenados, asistidos por el alguacil mayor Juan de Saavedra y Alvarado Ramírez de Arellano y otros ministros, fueron sacados del castillo de Triana a las 10:00¹¹⁴⁰ y llevados sobre bestias humildes por las calles públicas y después devueltos a las cárceles (Anónimo, 1660c, f. 28v).

Todos aquellos *otros* recibieron su castigo por transgredir la ortodoxia, y los sevillanos comprobaron qué les sucedería si se desviaban del camino trazado por el poder: dolor físico, deshonra y hasta muerte.

10.4. EL POST-AUTO

Tras acabar el auto de fe general por la noche, los inquisidores de Sevilla escribieron a la Suprema para contarle cómo había salido todo (González de Caldas, 1984, p. 246). Pero la Suprema no se conformó con esa primera relación del auto que le enviaron y pidió más detalles de lo acontecido (Domínguez Ortiz, 2003b, p. 131). Cuenta González de Caldas (2004) que se mandó imprimir una relación para Felipe IV,

diciendo en ella todo lo que tuviere cada causa de especial, omitiendo los términos judiciales de la cartilla y las ceremonias ordinarias del judaísmo,... y sólo se advertirá lo que hubiere digno de notar respecto a las circunstancias de las personas, y a lo particular que hubiere acaecido en el discurso de las causas. Y las de superstición vendrían especificadas. Y en las de relajados referireis todo lo que puede agravar sus delitos (Consejo de la Suprema¹¹⁴¹ en González de Caldas, 2004, p. 553).

¹¹⁴⁰ A las 11:00, según Anónimo, 1660b, f. 13r, Nuestra Señora de los Dolores, 1799, f. 19r y Montero de Espinosa, 1820, p. 61.

¹¹⁴¹ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (04/05/1660) (AHN, Inquisición, libro 693).

Igualmente, González de Caldas (2004) afirma que «se prohibió expresamente la impresión de otras relaciones» (p. 553)¹¹⁴².

Además de las relaciones del auto, la Suprema pidió un testimonio muy interesante para nuestra investigación, un lienzo que representara el auto para colocar en su sede junto con los de otros tribunales¹¹⁴³:

El Ilustrísimo Señor Obispo Inquisidor General ha traído al Consejo la relación de las causas de los reos que salieron al Auto General de Fe que aveis celebrado, la qual se verá y se os avisará de lo que se acordare. Y consultado con sus señorías, ha parecido ordeneis, su señoría, que se pinte en un lienço de a dos varas y tres quartas en quadro la planta de dicho Auto, en la forma que estuvo hecho el cadahalso, asientos de el tribunal, comunidades y reos, compañías de soldados y lo demas especial de la plaça, para que en todo tiempo conste de la forma que se [ha] observado y se guarde en el Consejo con los que ay de otras Inquisiciones (Consejo de la Suprema¹¹⁴⁴ en González de Caldas, 1984, p. 246).

Para González de Caldas (2008), el interés de la Suprema

en la fidelidad descriptiva de las pinturas que encargaba, pretendería disponer de testimonios fidedignos de la ceremonia que le permitiesen conocer la forma en que se desarrollaba el acontecimiento, la observancia de las normas de etiqueta y todo “lo demás especial de la plaza” (p. 239).

El tribunal de Sevilla respondió a primeros de junio: «... y se executará como Vuestra Alteça lo manda y hecho lo remitiremos» (tribunal de la Inquisición de Sevilla¹¹⁴⁵ en González de Caldas, 1984, p. 246).

¹¹⁴² Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (09/08/1660) (AHN, Inquisición, libro 693).

¹¹⁴³ Consta que hubo de los últimos autos de fe generales celebrados en Córdoba (1665) y Granada (1672), pero ambos cuadros están en paradero desconocido (González de Caldas Méndez, 1991, p. 79).

¹¹⁴⁴ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (25/05/1660) (AHN, Inquisición, libro 693, f. 235r).

¹¹⁴⁵ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (01/06/1660) (AHN, Inquisición, legajo 2993).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

Los inquisidores sevillanos contactaron con el pintor Francisco de Herrera *el Mozo*, pero pidió 200 pesos¹¹⁴⁶ y parece que intuían que en Madrid no estarían de acuerdo con ese coste:

Deseando que el lienço del dicho Auto que Vuestra Alteça nos ha ordenado se pinte sea de toda aprouación, ansi en la descripción como en la mano, le hemos encomendado a Francisco de Herrera, el pintor de mas fama desta çiudad, para que haga el dibujo como lo tiene hecho, y que por su orden corra el que se pinte por pintor de su satisfacción, porque ni él por su mano ha querido hacerlo, ni le acauará en muchísimo tiempo respecto del poco que se da a la pintura, y no ha sido posible acauar con él de quede, el cuadro hecho, por menos de 200 pesos. Y esto por la costa solamente, que en lo tocante al dibujo que ha hecho y trabajado no quiere cosa alguna sino seruir de gracia al tribunal. Emosle dado orden que lo vaia disponiendo, y a Vuestra Alteça le damos quenta de ello porque si pareçiere caro y gustare que se haga por otro pintor que lo haga más barato, y aunque no con tanto acierto, nos lo mande luego auisar para que le ordenemos no prosiga (tribunal de Sevilla¹¹⁴⁷ en González de Caldas, 1984, p. 247).

Efectivamente, a la Suprema le pareció demasiado caro, así que pidió al tribunal que buscara a otro pintor que hiciera el cuadro por menos dinero (Domínguez Ortiz, 2003b, pp. 131–132): «Y respecto de parecer mucha la cantidad que pide dicho Francisco de Herrera, lo encargareis a algún pintor que haga el lienço y pintura con mayor comodidad» (Consejo de la Suprema¹¹⁴⁸ en González de Caldas, 1984, pp. 247–248). Así lo hicieron los inquisidores, quienes, dos años y medio más tarde, escribieron lo siguiente a la Suprema:

(...) se procurasse otro (...) le hiciese con más comodidad lo qual executamos, y así, por aberse ausentado el maestro que la empeço, sea dilatado hasta ahora siendo preciso que otro la acabase, cuyo gasto en todo hasta llegar a vista de Vuestra Alteça ha montado 120 pesos. Quedando con el deseo que corresponde a nuestra obligación de que aya

¹¹⁴⁶ En Domínguez Ortiz (2006) la cifra son 2.000 pesos (p. 198) (unas 500.000 pesetas de cuando la primera edición del libro), aunque no podemos confirmar que se trate de una errata.

¹¹⁴⁷ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (03/08/1660) (AHN, Inquisición, legajo 2993).

¹¹⁴⁸ Carta del Consejo de la Suprema al tribunal de la Inquisición de Sevilla (09/08/1660) (AHN, Inquisición, libro 693, f. 247v).

parecido a gusto de Vuestra Alteza (tribunal de la Inquisición de Sevilla¹¹⁴⁹ en González de Caldas, 1984, p. 248).

De este modo, el dibujo preparatorio corresponde a Herrera *el mozo*¹¹⁵⁰, el cuadro lo empezó un pintor, cuyo nombre desconocemos, pero no lo terminó, por lo que intervino en su ejecución una nueva mano, tampoco conocida para nosotros, que lo acabó en 1663 (González de Caldas, 1984, pp. 247–248). Así, el único artista al que podemos poner nombre es a Herrera *el mozo*.

Para Bethencourt (1992), el lienzo de Sevilla es la primera representación oficial del ritual del auto de fe (p. 163). Esta clase de testimonios gráficos son «piezas de valor incalculable, por lo que tienen de testimonio documental enriqueciendo de forma visual la narración escrita de los acontecimientos» (Caballero Gómez, 1994, p. 70), además de ayudarnos «para penetrar en su esencia y en el mensaje ideológico que se difundía desde su magnífico escenario teatral» (González de Caldas, 1984, p. 238).

Se trata de un lienzo al óleo de 100 x 110 centímetros¹¹⁵¹ (p. 238), actualmente perteneciente a la colección privada del marqués de Salvatierra (p. 248), Rafael de Atienza y Medina¹¹⁵².

¹¹⁴⁹ Carta del tribunal de la Inquisición de Sevilla al Consejo de la Suprema (09/01/1663) (AHN, Inquisición, legajo 2996).

¹¹⁵⁰ González de Caldas (1984) dice que lo «habría esbozado del natural» (p. 252), lo cual creemos poco probable porque el auto se celebró el 13 de abril y hasta el 25 de mayo la Suprema no comunicó al tribunal sevillano que quería un lienzo. En todo caso, Herrera podría haber presenciado el auto de fe y haber tomado apuntes por interés personal, pero nos parece que de ninguna manera por el encargo del cuadro.

¹¹⁵¹ Las medidas encargadas eran superiores, «casi 1,60 x 1,60 metros» (González de Caldas, 1984, p. 251). González de Caldas (1984) baraja dos hipótesis: que el lienzo se redujese en alguna restauración o que se trate de una copia encargada por el tribunal de Sevilla, aunque para ello tendría que haber pedido permiso a la Suprema y tal cosa no consta en la correspondencia conservada (pp. 251–252). Así, la hipótesis más probable es la primera, pues, además, en una restauración realizada por el equipo de Juan Luis Coto Cobo, se comprobó que la parte superior de la pintura había sido cortada (González de Caldas, 2004, p. 69).

¹¹⁵² Éste es el último dato de su propietario que tenemos. Anteriormente había sido propiedad de los Duques de Montpensier (González de Caldas, 1984, p. 248). La localización e identificación del cuadro se le debe a Victoria González de Caldas a finales de 1982, como ella misma cuenta en 1984, pp. 248 y 251–252. Hasta entonces, se daba por desaparecido (véase Domínguez Ortiz, 2003b, p. 132).

10. El auto de fe general del 13 de abril de 1660

Para Bethencourt (1997), «se trata de un cuadro de gran hieratismo, compuesto con la preocupación evidente (y expresamente recomendada por la Suprema) de describir la jerarquía de espacios sobre el tablado¹¹⁵³» (p. 472).

En el cuadro nos llama especialmente la atención la falta de ambiente popular: apenas hay espectadores fuera del escenario, a pie de calle. Nada que ver con el espectáculo multitudinario que esperaríamos. Si bien no podemos afirmar con rotundidad que el pintor recogió la escena tal cual sucedió y que realmente no hubo público (pues sabemos que a la Suprema lo que le interesaba era que quedase constancia de la organización del tablado), sí que nos parece extraño ese detalle, pues la ausencia del pueblo nos lleva a pensar que quizá ya no era un espectáculo tan popular como antaño, a pesar de que en el siglo XVII entre un auto general y otro pasaron más de veinte años, tiempo suficiente para que los sevillanos vieran tal espectáculo como una rareza digna de presenciar. Para González de Caldas (1984),

el documento habla por sí solo con harta elocuencia. Nos dice, concretamente, que una ceremonia costosísima rodeada de impresionante aparato teatral, montada a base de lujo y pompa y encaminada a mover sentimientos colectivos, a sobrecojer los corazones y a provocar un fuerte impacto psicológico en las conciencias de todos y cada uno de los asistentes, se ha convertido en un mero acto social, en el que las clases acomodadas deben estar presentes. Pero también, no lo olvidemos, estrictamente jerarquizado, rutinario, cansado y aburrido e incapaz de atraer y fijar la atención del pueblo más interesado en el plato fuerte del quemadero y que, por consiguiente, brilla por su ausencia. Un acto de tales características, cuyo sentido propagandístico era incuestionable, y que no conseguía las reacciones pretendidas, estaba destinado a desaparecer. No es de extrañar, pues, que éste fuera el último gran auto de fe celebrado en una plaza pública, en Sevilla¹¹⁵⁴ (pp. 254–255).

Como vimos en los capítulos 5 y 6, hubo varias causas que hicieron que los autos de fe generales desaparecieran de las plazas, pero, sin duda, fue un motivo de peso que el público que tenía que recibir y asimilar el imaginario social que la Inquisición

¹¹⁵³ Para una descripción exhaustiva, véase González de Caldas (1984, pp. 250–255).

¹¹⁵⁴ González de Caldas (1984) no reduce las causas del fin a la falta de atractivo para el pueblo, dice que «fue un conjunto de complejas circunstancias las que concurrieron en la desaparición del auto general de fe. El cuadro indudablemente nos habla de algunas de ellas» (p. 255).

española transmitía en aquellos carísimos espectáculos no estuviese tan predispuesto como antaño.

CONCLUSIONES

A pesar de la imagen transmitida por el lienzo, creemos que el auto general de 1660 debió de resultar lo suficientemente llamativo a los sevillanos, dada la espectacularidad con la que se organizó, con todos los elementos cuidadosamente seleccionados para influir emocionalmente en el pueblo, y la cantidad de reos que a él salieron, entre quienes sin duda destacaron los siete relajados en persona, aunque los delitos de aquellos 98 herejes no fuesen excesivamente variados.

A partir de entonces, todos los autos de fe del Santo Oficio sevillano se celebraron en la iglesia de Santa Ana, en los conventos de San Francisco y San Pablo, y en la capilla de San Jorge, pero nunca más en la plaza de San Francisco, disminuyendo así buena parte del impacto propagandístico de la labor del tribunal. El 13 de abril de 1660, la Inquisición de Sevilla escribió la última página de sus grandes autos de fe.

CONCLUSIONES

Con la *reconstrucción* de los cuatro autos de fe generales celebrados en Sevilla en el siglo XVII, pretendíamos acercarnos a estos espectáculos desde la perspectiva de la propaganda, como actos a través de los cuales la Inquisición española, entre otras cosas, participaba en la construcción y transmisión del imaginario social del Estado español.

En la introducción de nuestro trabajo ya apuntábamos que partíamos de la premisa de que el Santo Oficio desempeñó un papel fundamental en la construcción, tanto del Estado moderno español del XVII, como del imaginario social hegemónico, estableciendo cómo *eran* los españoles *ideales* y cómo *los otros*, los herejes. Esta idea la desarrollamos, fundamentalmente, en el capítulo 3: en el siglo XVII, el Tribunal colaboró con la Iglesia católica en su tarea de modelar a los cristianos post-tridentinos, persiguiendo los delitos de costumbres, fiscalizando así creencias y acciones, además de seguir manteniendo la lucha contra los falsos conversos, siempre que no se viesen perjudicados los intereses políticos de la monarquía que, en ocasiones, pesaron más que la defensa de la ortodoxia católica, como sucedió con los judeoconversos portugueses y los protestantes ingleses, por ejemplo.

La segunda premisa de la que partíamos para desarrollar nuestras hipótesis es que la Inquisición participó en el adoctrinamiento realizado por la monarquía y la Iglesia en el XVII. En el capítulo 4 vimos que la monarquía, la Iglesia y la Inquisición eran los tres emisores privilegiados que tenían mayor acceso a los canales para construir y difundir el discurso oficial, y además gozaban de mayor reconocimiento por parte de los receptores. A través de medios como el arte, los espectáculos, la comunicación escrita y la oral, propagaron cómo debían ser los súbditos-fieles y cómo *eran los otros*, aquellos a los que había que identificar y denunciar ante los tribunales de distrito para que fuesen procesados y condenados, con el objetivo de *reeducarlos* o, en los casos más graves, *eliminarlos* por el *daño* que suponían para la comunidad. Según el medio, encontramos un nivel variable de exhibición del hereje en el discurso, que iba desde una muestra clara de sus *maldades* hasta la total ausencia del enemigo, sustituyendo lo que *los otros* pensaban, decían o hacían por la exposición de la ortodoxia católica.

Éste es el contexto comunicacional en el que se desarrolla nuestra investigación. Todo esto nos llevó a plantear nuestra hipótesis general o principal: el auto de fe constituía una de las piezas más importantes de la labor pedagógica del Santo Oficio, un

espectáculo propagandístico en el que todos los elementos estaban cuidadosamente seleccionados para influir emocionalmente en el pueblo. Esta hipótesis se confirma, sobre todo, en los capítulos 5 y 6: el auto de fe, y muy especialmente el auto general, estaba diseñado para adoctrinar al pueblo construyendo y transmitiendo el imaginario social, inculcar un sentimiento de pertenencia a un mismo grupo político-religioso, diferenciando de forma maniquea entre *nosotros los buenos* (los católicos) y *ellos los malos* (los herejes), infamar a los herejes, demostrar las consecuencias de transgredir la norma exhibiendo la mano implacable de la Inquisición y del Estado, ensalzar al poder y defender los principios y el *statu quo* de la monarquía española. Y todo eso lo desarrollaba el Santo Oficio a través del estímulo de los sentidos, con una imponente puesta en escena del Juicio Final, aderezada con atrezo, cánticos, rezos, olores, etc.

De esta hipótesis general o principal se derivaban tres subhipótesis. La primera de ellas planteaba que los autos generales se celebraron poquísimas veces en el siglo XVII por razones como las dificultades económicas por las que atravesaban las arcas de los distritos, pero que este inconveniente fue aprovechado por los tribunales para reactivar el interés y la curiosidad del pueblo hacia un espectáculo que durante la segunda mitad del XVI se había convertido en algo demasiado frecuente. Creemos que esta hipótesis queda validada con lo expuesto a partir del capítulo 5 pero, especialmente, en los capítulos 6 al 10, donde comprobamos cómo resolvió este asunto el tribunal de Sevilla: haciendo cada auto general más espectacular que el anterior y procurando seleccionar una variada representación de *los otros* de ese momento. Si era necesario, solicitaba reos a otros tribunales cuando con los presos propios no había demasiada diversidad (como comprobamos en el capítulo 10) o si no había relajados en persona (como vimos en el capítulo 8), pues los casos de los condenados a muerte eran altamente pedagógicos y además constituían un buen reclamo para que el pueblo acudiese al auto. Tan grandiosos quisieron los inquisidores hacer los autos generales, convirtiéndolos en grandes fiestas de la propaganda, que sus elevados costes, que no dejaron de aumentar, fueron uno de los motivos por los que el auto general entró en decadencia y desapareció.

Mientras que la celebración de los autos de fe generales se iba distanciando en el tiempo, su papel lo *desempeñaron* los autos particulares (aunque no llegaron a su nivel de espectacularidad y de efectividad). Como segunda subhipótesis nos cuestionábamos si la Inquisición dejó morir el auto general porque, cuando económicamente podría

habérselo permitido, no quiso recuperarlo. Pensamos que esta hipótesis se confirma a partir del capítulo 5: los gastos económicos, las tensiones con las autoridades y quizá también un cambio social dejaron de compensar la organización de aquella espectacular escenificación del Juicio Final.

Finalmente, nuestra última subhipótesis era que las funciones propagandísticas del auto de fe continuaban gracias a las relaciones que publicaban los tribunales y que, además, su edición se incrementó cuando la presencia de la Inquisición en las calles se redujo, para que sirvieran de *propaganda de mantenimiento* con la que el pueblo no olvidase que el Santo Oficio seguía activo. Este planteamiento queda confirmado en los capítulos 5 y 6: las relaciones *reemplazaron* el conocimiento directo del auto, que entonces se celebraba en iglesias y conventos donde el aforo era mucho más reducido que el de las plazas, y también servían para mantener vivo a los tribunales en la mente del pueblo.

En el siglo XVII, el auto de fe general constituía una gran fiesta de la propaganda y el mayor espectáculo de exhibición de la labor de la Inquisición como erradicadora de la herejía. En él, el Santo Oficio hacía público su trabajo, hasta entonces oculto en la sede del tribunal. Pero el día del auto general, el pueblo conocía las causas y las condenas de quienes durante meses o incluso años habían estado presos, acusados de atentar contra la ortodoxia católica y el orden social de la monarquía española.

El gran día para el tribunal había llegado. Con la *excusa* de la celebración del auto general, la Inquisición tomaba la ciudad y todo giraba en torno a ella y a favorecer su espectáculo. El auto general se convertía en un acto de autopropaganda, de exhibición del poder del tribunal donde las demás autoridades, como actores de una obra de teatro, representaban su *apoyo* con su participación, pues, de acuerdo con el discurso oficial, todas las instituciones del Estado eran una sola frente a la herejía, sin fisuras por luchas de poder. Así, el auto general era una representación de la unidad frente a *los otros*.

Aunque, desde nuestra perspectiva, la naturaleza que más nos interesa del auto general es su condición de espectáculo propagandístico con el que la Inquisición participaba en la construcción y transmisión del imaginario social: aquellos que habían estado presos en la sede del tribunal y habían sido juzgados, aquellos que desfilaban hasta la plaza mayor ataviados de sambenitos que los identificaban como herejes, aquellos que, una vez en el tablado ocupaban una pirámide enfrentada físicamente a la

Conclusiones

tribuna de honor del tribunal, como metáfora del enfrentamiento religioso, aquellos que en aquel cadalso escucharían sus condenas, eran a quienes los edictos de fe describían, eran aquellos a los que había que rechazar y denunciar porque dañaban a la comunidad de súbditos-fieles. Eran, en definitiva, aquellos *otros* que el discurso oficial construido y transmitido por el poder hegemónico señalaba como contrarios y enemigos de Dios y del rey y que, por ello, vivirían anticipadamente el Juicio Final.

Pero el auto de fe general, la ceremonia adoctrinadora, el espectáculo propagandístico que había servido a los intereses del poder para la construcción y transmisión del imaginario social, se convirtió en una carga demasiado pesada cuya organización ya no compensaba. El tribunal de Sevilla escribió la última página de su historia el 13 de abril de 1660 en la plaza de San Francisco. Parece que el punto final definitivo se puso en la plaza de Zocodover de Toledo el 25 de noviembre de 1691. Siglos después de su desaparición, el auto de fe, y más concretamente el auto general, permanece en el imaginario como el símbolo de la Inquisición española.

ANEXOS



ANEXOS

- Anexo 1: *Vista de Sevilla*. Anónimo, 1585 527
- Anexo 2: *Vista de Sevilla*. Mathaus Merian, 1638 529
- Anexo 3: Castillo de San Jorge 530
- Anexo 4: Centro de interpretación Castillo de San Jorge 536
- Anexo 5: *Te Deum laudamus* 537
- Anexo 6: *Inmaculada*. Francisco Pacheco, ca. 1610 540
- Anexo 7: *La Inmaculada Concepción de los Venerables*. Bartolomé Esteban Murillo, ca. 1678 541
- Anexo 8: *Alegoría de la Concepción*. Juan de Roela, 1616 542
- Anexo 9: *Cristo crucificado*. Francisco Pacheco, 1614 544
- Anexo 10: *Cristo crucificado*. Francisco de Zurbarán, 1627 545
- Anexo 11: *Cristo crucificado*. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, ca. 1632 546
- Anexo 12: *San Ambrosio*. Francisco de Zurbarán, ca. 1626–1627 547
- Anexo 13: *El triunfo de San Hermenegildo*. Francisco de Herrera el Mozo, 1654 548
- Anexo 14: *La procesión de Santa Clara y El ataque de los sarracenos a Asís*. Juan de Valdés Leal, 1652–1653 550
- Anexo 15: *San Ignacio de Loyola exorcizando a un endemoniado*. Juan de Valdés Leal, ca. 1660–1664 551
- Anexo 16: *Apoteosis de San Fernando*. Lucas Valdés, ca. 1686–1689 552
- Anexo 17: *Santa Catalina*. Juan de Valdés Leal, ca. 1659–1660 554
- Anexo 18: *San Buenaventura recibe el hábito de San Francisco*. Francisco de Herrera el Viejo, 1628 554
- Anexo 19: *La Virgen de las Cuevas*. Francisco de Zurbarán, 1655 555
- Anexo 20: *Aparición del Apóstol San Pedro a San Pedro Nolasco*. Francisco de Zurbarán, 1629 555
- Anexo 21: Iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes. Juan de Valdés Leal y Lucas Valdés, 1686–1700 556
- Anexo 22: *La circuncisión*. Juan de Roelas, ca. 1606 557
- Anexo 23: *Anunciación*. Antonio Mohedano, 1606 558
- Anexo 24: *Anunciación*. Bartolomé Esteban Murillo, ca. 1668 559
- Anexo 25: *Arcángel San Miguel luchando contra los demonios*. Anónimo, siglo XVII 559
- Anexo 26: *San Miguel arcángel*. Juan de Valdés Leal, ca. 1659–1660 560

- Anexo 27: *Triunfo de la Verdad católica, Triunfo de la Iglesia y Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría*. Peter Paul Rubens, 1625–1626 560
- Anexo 28: *Triunfo de la Eucaristía o Alegoría de la Eucaristía*. Francisco de Herrera el Mozo, 1656 564
- Anexo 29: *Profanación de un crucifijo o Familia de herejes azotando un crucifijo*. Francisco Rizi, 1647–1651 565
- Anexo 30: Serie sobre la expulsión de los moriscos 566
- Anexo 31: *La expulsión de los moriscos*. Vicente Carducho, 1627 571
- Anexo 32: *Muerte del inquisidor Pedro de Arbués*. Bartolomé Esteban Murillo, ca. 1664 573
- Anexo 33: *Loores y gozos de la sacratíssima Virgen Maria del Puig de Valencia*, siglo XVII 574
- Anexo 34: Estampa documento de la Virgen del Prado de Ciudad Real, siglo XVII 575
- Anexo 35: Grabados del inquisidor Pedro de Arbués 576
- Anexo 36: Gregorio Fernández 576
- Anexo 37: Cristos sevillanos 577
- Anexo 38: Retablo del altar mayor de la iglesia de San Miguel (Jerez de la Frontera, Cádiz). Varios autores, 1601–1655 579
- Anexo 39: Retablo mayor de la iglesia del Hospital de la Caridad. Varios autores, 1674 581
- Anexo 40: Iglesia del convento de Padres Terceros, siglo XVII 582
- Anexo 41: Iglesia del Sagrario. Miguel de Zumárraga, Alonso de Vandelvira y Cristóbal de Rojas, ca. 1618–1662 582
- Anexo 42: Iglesia del antiguo colegio de San Hermenegildo. Pedro Sánchez, ca. 1616–1620 583
- Anexo 43: *Sermon qve predico el mvy reverendo padre Fray Iacinto de Colmenares (...), en el auto publico de Fè, que se celebrò en quatro de Octubre deste año, dia de Señor San Francisco*. Fray Jacinto de Colmenares (O. P.), 1623. Sevilla: Simón Fajardo 584
- Anexo 44: *Nos los inquifidores contra la heretica prauedad y apostafía (...)* [s. a.], [s. I], [s. n.] 588
- Anexo 45: *Procesión de la Inmaculada Concepción*. Anónimo, 1662 596
- Anexo 46: Pasos de la Santa Cruz de Jerusalén de Sevilla 596
- Anexo 47: *Martínez Montañés contemplando la salida procesional de Nuestro Padre Jesús de la Pasión*. Joaquín Turina y Areal, 1890 597
- Anexo 48: *Vista y Perspectiva de las Casas de Cavildo de Sevilla y célebre Procesión del Corpus*. Pedro Tortolero (atribuido), 1738 597

• <u>Anexo 49</u> : <i>Procesión del Corpus Christi</i> . Anónimo, ca. 1780	598
• <u>Anexo 50</u> : Sambenitos y corozas	601
• <u>Anexo 51</u> : Pregón público del auto de fe general	603
• <u>Anexo 52</u> : Diseños de tablados de autos de fe generales	603
• <u>Anexo 53</u> : Escudo de la Inquisición española	606
• <u>Anexo 54</u> : Cruz verde y estandarte de la Inquisición	606
• <u>Anexo 55</u> : Procesión de la Cruz verde	607
• <u>Anexo 56</u> : Procesión de las Cruces	608
• <u>Anexo 57</u> : Efigies	609
• <u>Anexo 58</u> : Procesión de los reos	609
• <u>Anexo 59</u> : Procesión del tribunal	612
• <u>Anexo 60</u> : Lectura de las sentencias de los reos	614
• <u>Anexo 61</u> : <i>Miserere</i> (Salmos, 50 (51))	614
• <u>Anexo 62</u> : Himno <i>Veni Creator Spiritus</i>	616
• <u>Anexo 63</u> : <i>No hubo remedio</i> . Francisco de Goya y Lucientes, 1799	618
• <u>Anexo 64</u> : <i>Auto de fe presidido por Santo Domingo de Guzmán</i> . Pedro Berruguete, ca. 1493–1499	619
• <u>Anexo 65</u> : <i>Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid</i> . Francisco Rizi, 1683	621
• <u>Anexo 66</u> : Estampa del auto de fe celebrado el 30 de junio de 1680 en la plaza Mayor de Madrid. Gregorio Fosman, 1680	622
• <u>Anexo 67</u> : <i>Auto público de fe de Toledo</i> . Fray Juan Rizi (atribuido), ca. 1656	623
• <u>Anexo 68</u> : Dibujo del auto de fe general celebrado en Madrid en 1632. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez (atribuido), 1632	624
• <u>Anexo 69</u> : Auto de fe particular	625
• <u>Anexo 70</u> : Tabla de autos de fe confirmados, celebrados en Sevilla durante el siglo XVII	625
• <u>Anexo 71</u> : Tabla de autos de fe particulares, probablemente celebrados en Sevilla durante el siglo XVII	629
• <u>Anexo 72</u> : Tabla de otros autos de fe particulares, improbablemente celebrados en Sevilla durante el siglo XVII	630
• <u>Anexo 73</u> : Plaza de San Francisco	631
• <u>Anexo 74</u> : Carta de Andrés de Álava dirigida al Consejo de la Suprema sobre «lo que se acostumbra en la Inquisi ^{on} de SSevilla en la Celebración del auto y en el acompañamiento de los Inqui ^{res} hasta el cadalso y en el assiento que en el tienen» (1595)	633
• <u>Anexo 75</u> : Cruz del arquillo del Ayuntamiento	634
• <u>Anexo 76</u> : <i>El suplicio de Diego Duro</i> . Lucas Valdés, siglo XVIII	635

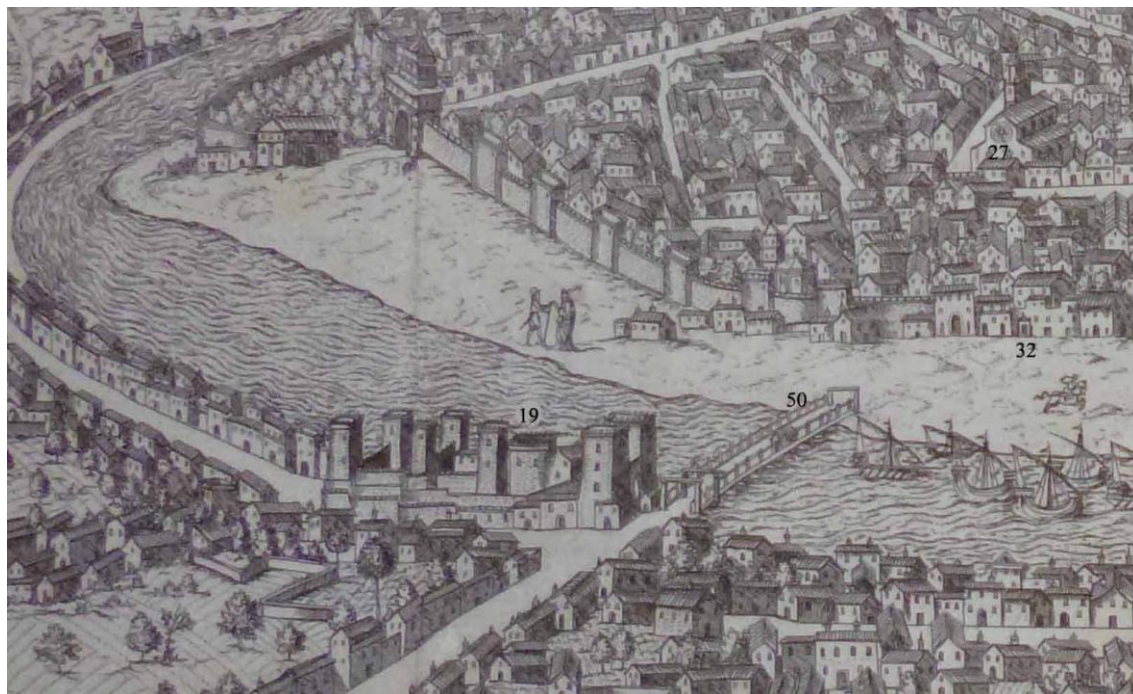
- Anexo 77: Breve *Postulat a nobis* del papa Clemente VIII por el cual a los judeoconversos portugueses se les perdonaban los delitos de fe pendientes (23 de agosto de 1604) 636
- Anexo 78: Edicto de gracia con término de treinta días, que concede el inquisidor general Andrés Pacheco a los culpados en materia de alumbrados, del arzobispado de Sevilla y obispado de Cádiz (9 de mayo de 1623) 646
- Anexo 79: Carta anónima escrita el 15 de junio de 1623 en Sevilla 658
- Anexo 80: Prorrogação del edicto de gracia a los alumbrados del arzobispado de Sevilla y obispado de Cádiz concedida por los inquisidores Rodrigo de Villavicencio, Alonso de Hoces, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés (24 de diciembre de 1623) 659
- Anexo 81: Noticia manuscrita de la publicación en Sevilla de la prórrogación del edicto de gracia a los alumbrados (7 de enero de 1624) 660
- Anexo 82: Carta de invitación enviada por el fiscal Martín de la Guerra Paniagua a los ministros del distrito (8 de noviembre de 1624) 661
- Anexo 83: Esquema de la procesión del pregón (castillo de Triana – Sevilla) (10 de noviembre de 1624, 10:00 h.) 662
- Anexo 84: Esquema de la procesión de la Cruz verde (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (29 de noviembre de 1624, 15:30 – 19:00 h.) 662
- Anexo 85: Esquema de la procesión de los reos (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (30 de noviembre de 1624, 07:00 – 12:00 h.) 664
- Anexo 86: Esquema de la procesión de las autoridades (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (30 de noviembre de 1624) 664
- Anexo 87: Esquema del tablado (30 de noviembre de 1624) 665
- Anexo 88: Tribuna de honor del tablado (30 de noviembre de 1624) 666
- Anexo 89: Tabla de gastos del auto de fe general de 1648 666
- Anexo 90: Esquema de la procesión del pregón (castillo de Triana – Sevilla) (21 de marzo de 1648, 14:00 h.) 668
- Anexo 91: Esquema de la procesión de la Cruz verde (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (28 de marzo de 1648, 16:00 h.) 669
- Anexo 92: Esquema de la procesión de los reos (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (29 de marzo de 1648, 06:00 h.) 670
- Anexo 93: Esquema de la procesión de las autoridades (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (29 de marzo de 1648) 671
- Anexo 94: Esquema del tablado (29 de marzo de 1648) 672
- Anexo 95: Tribuna de honor del tablado (29 de marzo de 1648) 672

- Anexo 96: Recorridos de las distintas procesiones del pre-auto y auto de fe (28 y 29 de marzo de 1648) sobre plano de Sevilla de Coelho (1771) 673
- Anexo 97: Esquema de la procesión del pregón (castillo de Triana – Sevilla) (22 de febrero de 1660) 674
- Anexo 98: Esquema de la procesión de la Cruz verde (convento de San Pablo – castillo de Triana) (11 de abril de 1660, 17:00 h.) 674
- Anexo 99: Himno *Vexilla Regis prodeunt* 675
- Anexo 100: Esquema de la procesión de la Cruz verde (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (12 de abril de 1660, 16:00 – 20:00 h.) 677
- Anexo 101: Esquema de la procesión de los reos y las autoridades (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (13 de abril de 1660) 678
- Anexo 102: Esquema del tablado (13 de abril de 1660) 679
- Anexo 103: Tribuna de honor del tablado (13 de abril de 1660) 680
- Anexo 104: Recorridos de las distintas procesiones del pre-auto, auto de fe y post-auto (22 de febrero, 11–13 de abril de 1660) sobre plano de Sevilla de Coelho (1771) 681
- Anexo 105: Esquema de la procesión de las autoridades (tablado de la plaza de San Francisco – castillo de Triana) (13 de abril de 1660, 21:00 h.) 682
- Anexo 106: *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla*. Francisco de Herrera *el Mozo* (atribuido), 1663 683
- Anexo 107: *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla*. Francisco de Herrera *el Mozo* (atribuido), 1663 684

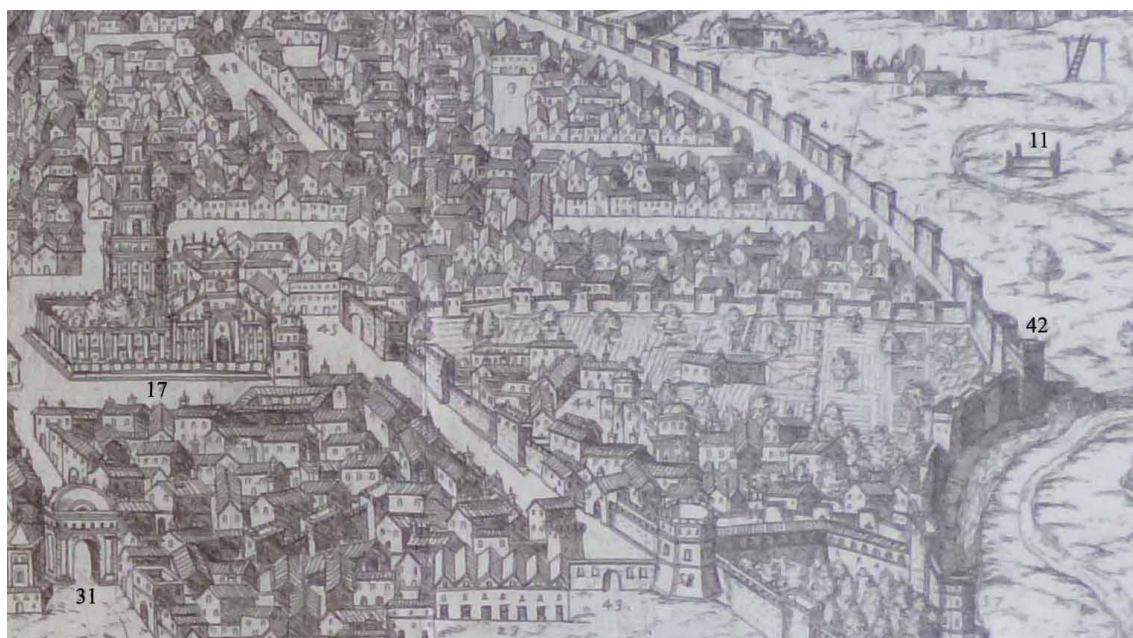
- **Anexo 1: Vista general de Sevilla. Anónimo, 1585¹¹⁵⁵.**



¹¹⁵⁵ Cabra Laredo (1988, pp. 96–99). Hemos resaltado en el grabado los números de los lugares relacionados con la Inquisición.



**Castillo de San Jorge (19), puente de barcas (50),
Puerta de Triana (32) y convento de San Pablo (27) (detalle)**



Puerta del Arenal (31), Catedral (17), Puerta de Jerez (42) y quemadero (11) (detalle)

- **Anexo 2: Vista de Sevilla.** Mathaus Merian, 1638¹¹⁵⁶.

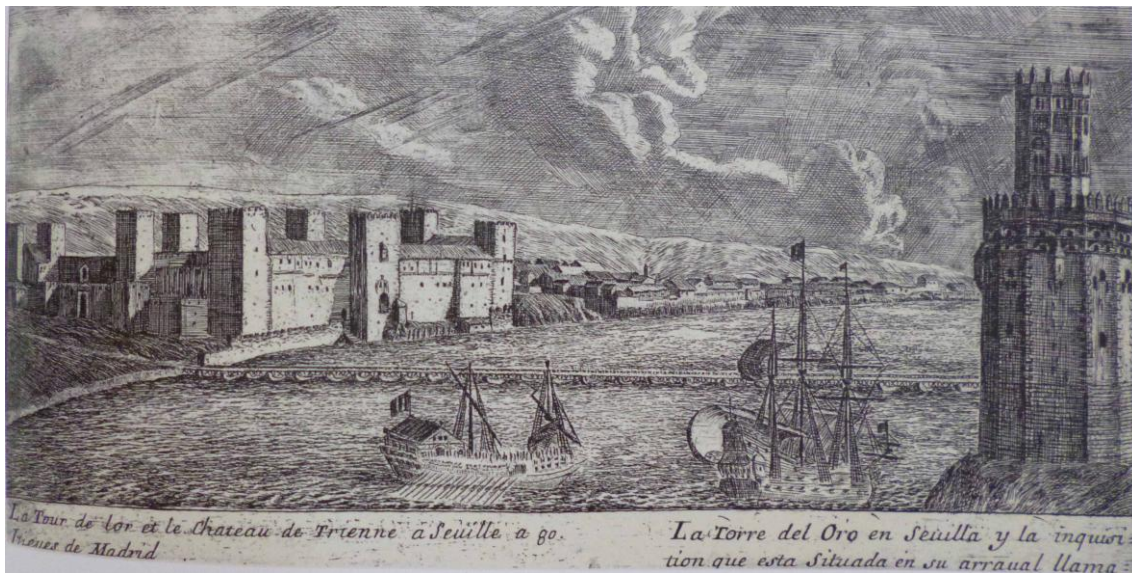


¹¹⁵⁶ Cabra Laredo (1988, pp. 189–191). Hemos resaltado en el grabado los números de los lugares relacionados con la Inquisición.

- **Anexo 3: Castillo de San Jorge.**



Anton van den Wyngaerde: *Vista de Sevilla y Triana* (1567)¹¹⁵⁷ (detalle)



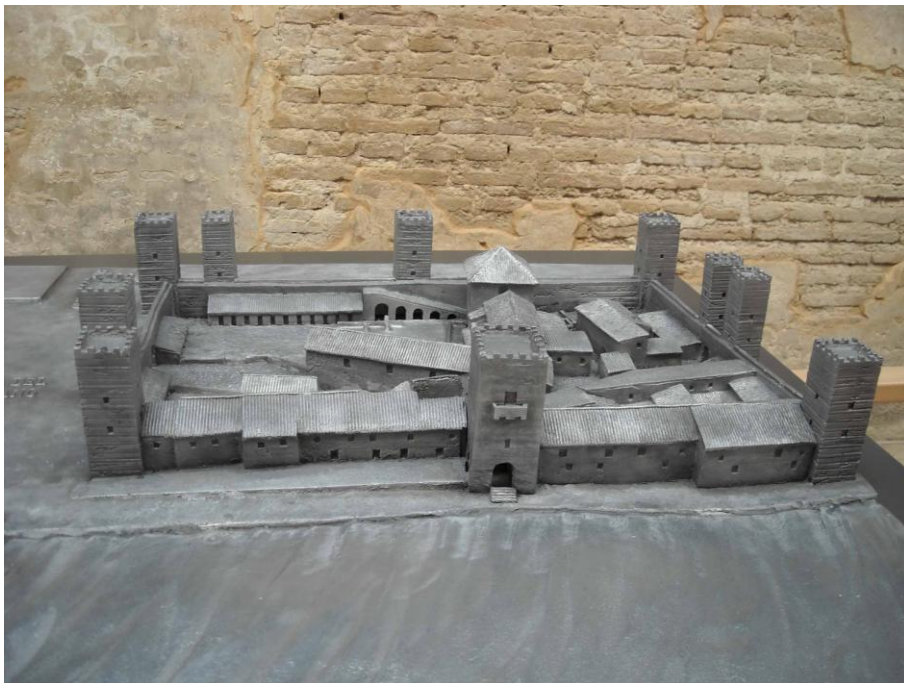
Louis Meunier: *El Castillo de Triana y la Torre del Oro* (1668a)¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁷ Cabra Laredo (1988, pp. 72–76).

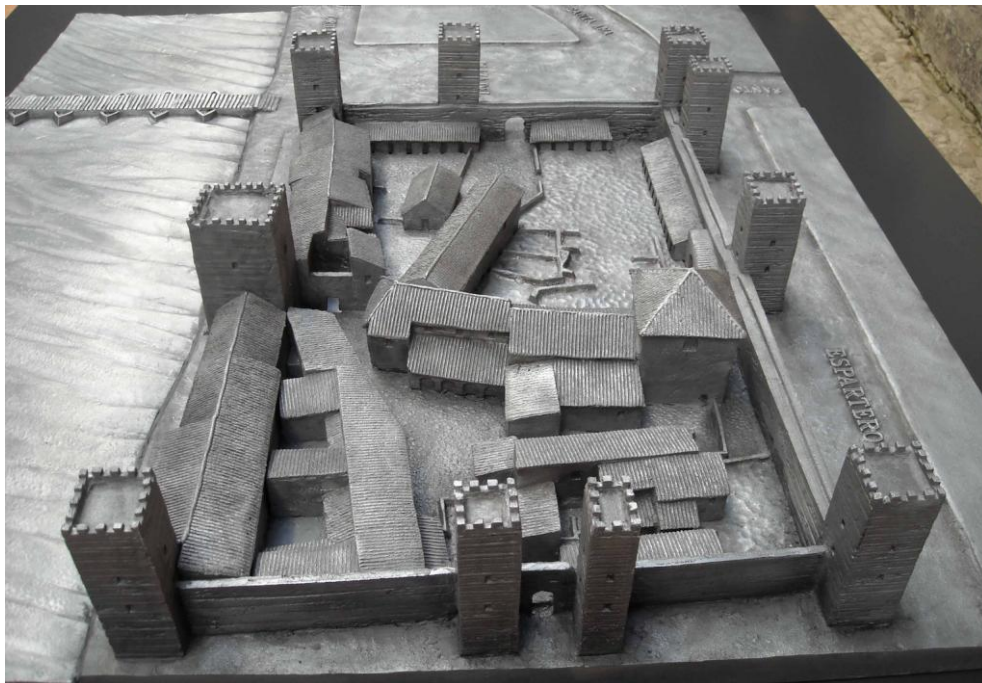
¹¹⁵⁸ Portús (1989, p. 165).



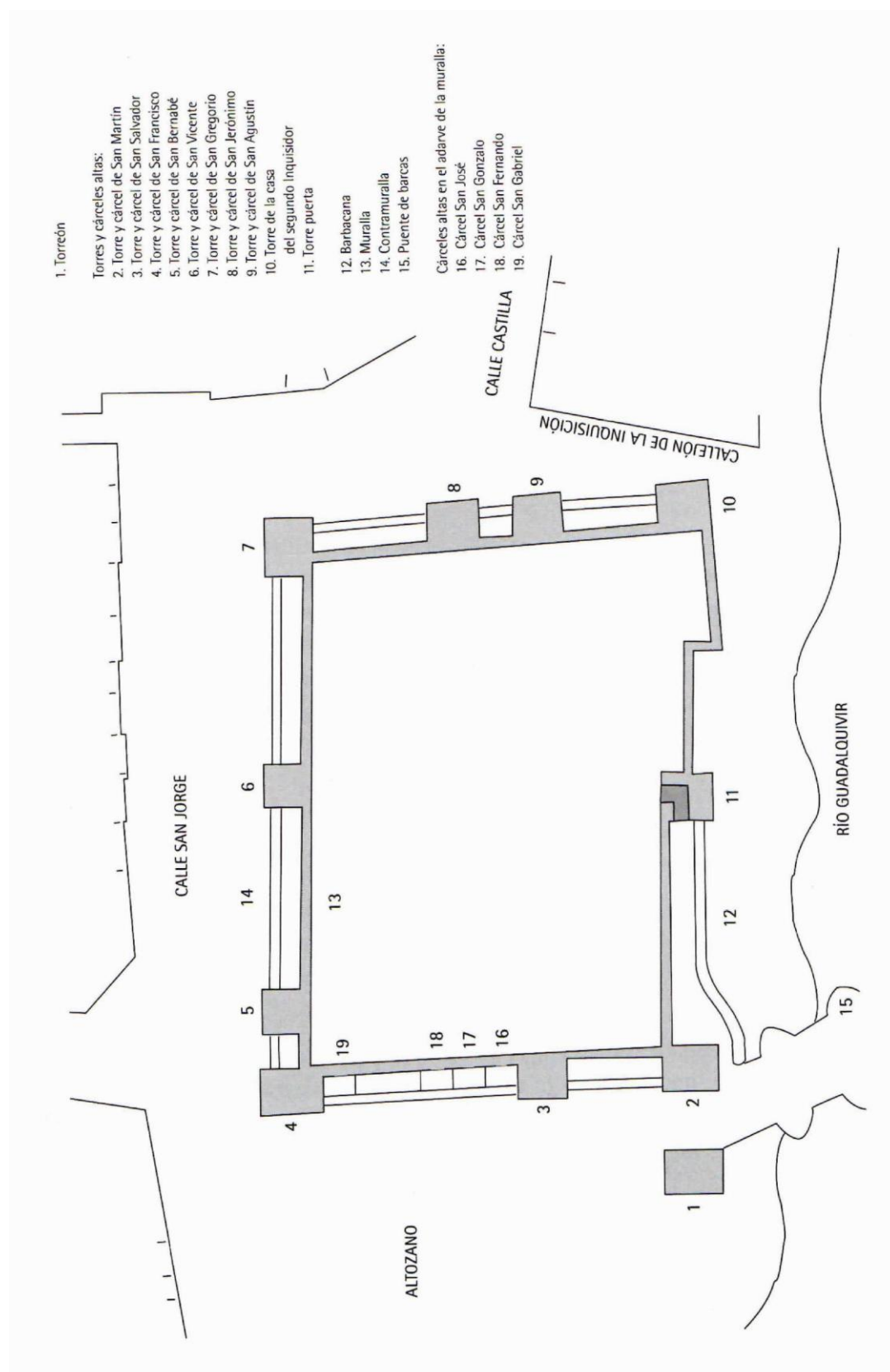
Maqueta del castillo de San Jorge (centro de interpretación Castillo de San Jorge)



Maqueta del castillo de San Jorge (centro de interpretación Castillo de San Jorge)

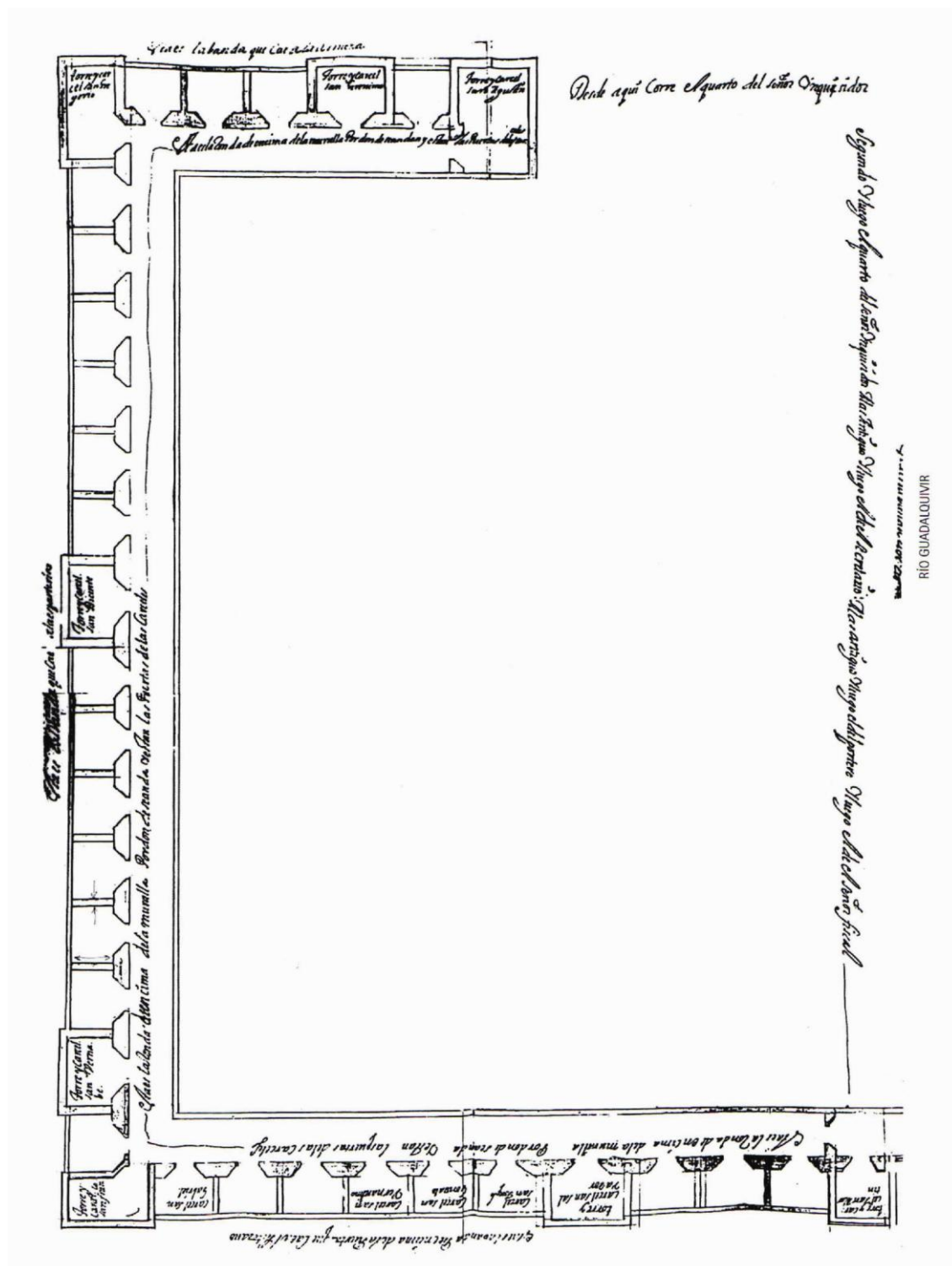


Maqueta del castillo de San Jorge (centro de interpretación Castillo de San Jorge)



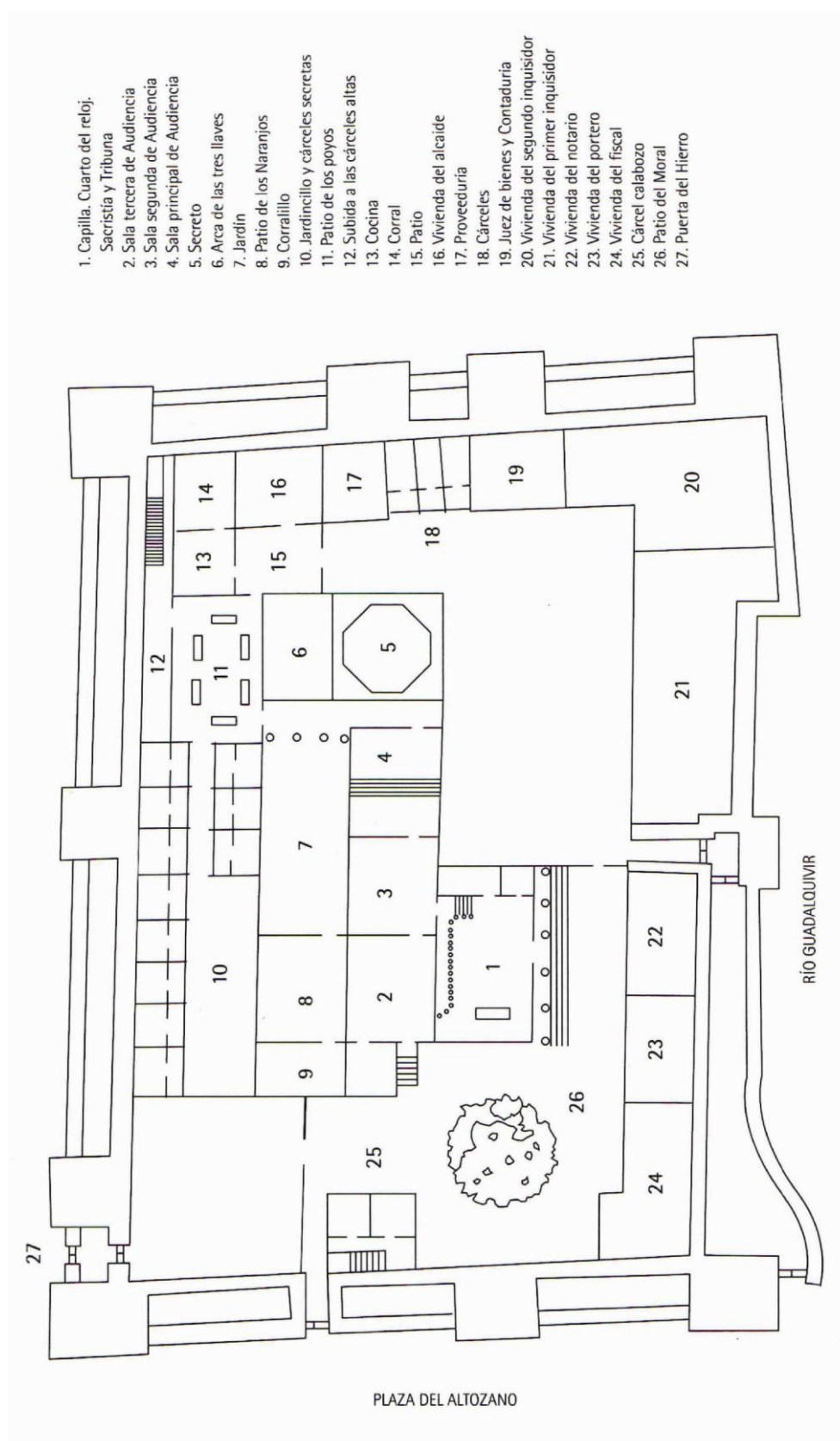
Plano del castillo de San Jorge¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁹ González de Caldas, 2008, p. 41.



Plano de la ronda de la muralla del castillo de San Jorge (siglo XVII) ¹¹⁶⁰

¹¹⁶⁰ AHN, Inquisición, legajo 2996 en González de Caldas, 2008, p. 41.



Possible distribución de la planta del castillo de San Jorge (siglo XVII)¹¹⁶¹

¹¹⁶¹ González de Caldas, 2008, p. 73.

- **Anexo 4:** Centro de interpretación Castillo de San Jorge.



• **Anexo 5: *Te Deum laudamus***¹¹⁶².

Te Deum laudamus,
 te Dominum confitemur.
 Te aeternum Patrem,
 omnis terra veneratur.
 Tibi omnes angeli,
 tibi caeli et universae potestates:
 tibi cherubim et seraphim,
 incessabili voce proclamant:
 Sanctus, Sanctus, Sanctus
 Dominus Deus Sabaoth.
 Pleni sunt caeli et terra
 maiestatis gloriae tuae.
 Te gloriosus Apostolorum chorus,
 te prophetarum laudabilis numerus,
 te martyrum candidatus laudat exercitus.
 Te per orbem terrarum
 sancta confitetur Ecclesia,
 Patrem immensae maiestatis,
 venerandum tuum verum et unicum Filium,
 Sanctum quoque Paraclitum Spiritum.
 Tu rex gloriae, Christe.
 Tu Patris sempiternus es Filius.
 Tu, ad liberandum suscepturus hominem,
 non horruisti Virginis uterum.
 Tu, devicto mortis aculeo,
 aperuisti credentibus regna caelorum.
 Tu ad dexteram Dei sedes,
 in gloria Patris.
 Iudex crederis esse venturus.

¹¹⁶² Texto en latín y traducción en http://es.wikipedia.org/wiki/Te_Deum [Consulta: 6 de mayo de 2015].

Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni,
quos pretioso sanguine redemisti.

Aeterna fac
cum sanctis tuis in gloria numerari.

Salvum fac populum tuum,
Domine,
et benedic hereditati tuae.

Et rege eos,
et extolle illos usque in aeternum.
Per singulos dies benedicimus te;
et laudamus nomen tuum in saeculum,
et in saeculum saeculi.

Dignare, Domine, die isto
sine peccato nos custodire.

Miserere nostri, Domine,
miserere nostri.

Fiat misericordia tua, Domine, super nos,
quem ad modum speravimus in te.

In te, Domine, speravi,
non confundar in aeternum.

A ti, oh Dios, te alabamos,
a ti, Señor, te reconocemos.

A ti, eterno Padre,
te venera toda la creación.

Los ángeles todos, los cielos
y todas las potestades te honran.

Los querubines y serafines
te cantan sin cesar.

Santo, Santo, Santo es el Señor,
Dios de los ejércitos.

Los cielos y la tierra
están llenos de la majestad de tu gloria.

A ti te ensalza el glorioso coro de los apóstoles,
 la multitud admirable de los profetas,
 el blanco ejército de los mártires.
 A ti la Iglesia santa,
 extendida por toda la tierra, te aclama.
 Padre de inmensa majestad,
 Hijo único y verdadero, digno de adoración,
 Espíritu Santo, defensor.
 Tú eres el Rey de la gloria, Cristo.
 Tú eres el Hijo único del Padre.
 Tú, para libertar al hombre,
 aceptaste la condición humana sin desdeñar el seno de la Virgen.
 Tú, rotas las cadenas de la muerte,
 abriste a los creyentes el Reino de los Cielos.
 Tú sentado a la derecha de Dios
 en la gloria del Padre.
 Creemos que un día has de venir como juez.
 Te rogamos, pues, que vengas en ayuda de tus siervos,
 a quienes redimiste con tu preciosa sangre.
 Haz que en la gloria eterna nos asociemos a tus santos.
 Salva a tu pueblo, Señor,
 y bendice tu heredad.
 Sé su pastor
 y ensálzalo eternamente.
 Día tras día te bendecimos
 y alabamos tu nombre para siempre,
 por eternidad de eternidades.
 Dígnate, Señor, en este día
 guardarnos del pecado.
 Ten piedad de nosotros, Señor,
 ten piedad de nosotros.

Que tu misericordia, Señor, venga sobre nosotros,
como lo esperamos de ti.
En ti, Señor, confié,
no me veré defraudado para siempre.

- **Anexo 6: Inmaculada. Francisco Pacheco, ca. 1610.**



Francisco Pacheco: *Inmaculada* (ca. 1610)

Esta Inmaculada de Francisco Pacheco, conservada actualmente en el Palacio arzobispal de Sevilla, responde a la perfección al canon que el pintor intentó fijar en su *Arte de la pintura* (1649). Esta manera de representar que planteaba Pacheco está más próxima a una aparición mariana que a la Asunción de la Virgen por la que se inclinó Murillo, con su visión del cielo repleta de ángeles.

- **Anexo 7: *La Inmaculada Concepción de los Venerables*. Bartolomé Esteban Murillo, ca. 1678.**



Bartolomé Esteban Murillo: *La Inmaculada Concepción de los Venerables* (ca. 1678)

- **Anexo 8: *Alegoría de la Concepción*. Juan de Roelas, 1616.**



Juan de Roelas: *Alegoría de la Concepción* (1616)

El 29 de junio de 1615 se celebró una procesión en Sevilla en favor de la Inmaculada Concepción, una de tantas a lo largo del siglo XVII¹¹⁶³, pues la ciudad defendió este misterio con ahínco. De aquella procesión nos ha quedado testimonio gráfico gracias a la *Alegoría de la Concepción* (1616) de Juan de Roelas, actualmente en el Museo Nacional de Escultura (Valladolid). La procesión aparece representada en la parte baja, y de ella parten los demás elementos, unos reales y otros alegóricos:

El resto es un enorme pictograma en torno a la Virgen, que aparece al centro del cuadro, con túnica encarnada y manto azul, en un ambiente de exaltación gloriosa. Un ángel le ofrece la salutación, al otro lado están los Santos Juanes con leyendas alusivas, y por todas partes aparecen profetas, padres y doctores de la Iglesia, teólogos, santos, etc.; sobre la Virgen hay un Agnus Dei sobre base triangular, como aludiendo a la Trinidad, y más arriba un sol. Hay hasta dieciséis cartelas ovaladas, colocadas entre rosas, con los

¹¹⁶³ Aunque a lo largo de la centuria hubo varios textos papales acerca de la Inmaculada Concepción, ésta no fue decretada como dogma de fe hasta el 8 de diciembre de 1854, mediante la bula *Ineffabilis Deus* del papa Pío IX.

nombres y escritos, ordenados cronológicamente, de los personajes que defendieron la pureza de María, y por otra parte una relación de los papas que en sus escritos o palabras trataron de tal tema; a la derecha está un paisaje con una vista del castillo de Sant' Angelo y el puente sobre el Tíber (Sebastián, 1981, p. 222).

Este acontecimiento no debió de ser especialmente importante si lo comparamos con otros actos *pro-inmaculistas* celebrados en Sevilla, pues no lo mencionan ni Diego Ortiz de Zúñiga (1677) ni Pablo Espinosa de los Monteros (2009), dos de los grandes historiadores de la ciudad. Seguramente, Roelas eligió esta procesión para su pintura no por su relevancia, sino porque él mismo participó en ella¹¹⁶⁴.

¹¹⁶⁴ A la izquierda del lienzo encontramos la siguiente leyenda, transcrita por Stratton (1988): «en el año del Señor de 1615, a 29 de Junio (...), inspiró Dios Nuestro Señor corazones de todos los vecinos de Sevilla que acudieron a su iglesia mayor donde salieron cantando “todo el mundo en general a voces Reina escogida dicen que sois concebida sin pecado original” (...). Todos iban alabando la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora concebida sin mancha de pecado original (...). Muchos colegiales de la Universidad de ella íbamos cantando con el mayor regocijo y devoción» (s. p.).

- **Anexo 9: *Cristo crucificado*. Francisco Pacheco, 1614.**

Al igual que en el caso de la Inmaculada, Pacheco cumple sus propias instrucciones en esta obra, que actualmente se encuentra en la Colección Gómez-Moreno de la Fundación Rodríguez-Acosta (Granada):



Francisco Pacheco: *Cristo crucificado* (1614)

Creemos que esta forma fría y aséptica de mostrar a Jesús crucificado no invita a la devoción ni conmueve al espectador, como sí sucede con cristos pintados por otros artistas, como Zurbarán (1627) o Velázquez (ca. 1632).

- **Anexo 10: *Cristo crucificado*. Francisco de Zurbarán, 1627.**



Francisco de Zurbarán: *Cristo crucificado* (1627)

Este crucificado, actualmente conservado en el Art Institute de Chicago (Chicago, Illinois, Estados Unidos), fue pintado por Zurbarán para el convento dominico de San Pablo (Sevilla) (Pérez Sánchez, 1993, p. 130).

- **Anexo 11**: *Cristo crucificado*. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, ca. 1632.



Diego Rodríguez de Silva y Velázquez: *Cristo crucificado* (ca. 1632)

- **Anexo 12: *San Ambrosio*. Francisco de Zurbarán, ca. 1626–1627.**



Francisco de Zurbarán: *San Ambrosio* (ca. 1626–1627)

Este cuadro de *San Ambrosio* forma parte de un encargo de varios lienzos, hecho por los dominicos para su convento de San Pablo (Sevilla). Actualmente, el Museo de Bellas Artes de la ciudad conserva tres de ellos: *San Ambrosio*, *San Gregorio* y *San Jerónimo*.

- **Anexo 13: *El triunfo de San Hermenegildo*. Francisco de Herrera *el Mozo*, 1654.**



Francisco de Herrera *el Mozo*: *El triunfo de San Hermenegildo* (1654)

Aunque no se trata de un lienzo sevillano, pues fue pintado para el altar mayor de la iglesia de los Carmelitas Descalzos (Madrid), el cuadro de Herrera *el Mozo* resulta muy interesante para nosotros por su protagonista, los elementos que incluye y la manera de representarlos. En primer lugar, San Hermenegildo era un personaje excelente para exaltar el catolicismo, pues se trata del rey visigodo que se convirtió a esta religión, rechazando el arrianismo¹¹⁶⁵ y enfrentándose a su padre, el rey Leovigildo, lo que le costó morir como un mártir¹¹⁶⁶. En la pintura de Herrera *el Mozo*, el santo aparece levitando, como ascendiendo al cielo mientras lleva en una mano un crucifijo, símbolo inconfundible de su nueva fe. San Hermenegildo está rodeado de ángeles,

¹¹⁶⁵ El arrianismo era una rama cristiana, la religión oficial de muchos reinos godos que negaba la Trinidad, de la que excluía a Jesús por considerarlo una creación de Dios, pero no Dios hecho hombre.

¹¹⁶⁶ La figura de San Hermenegildo es controvertida: si para la Iglesia católica fue un mártir, hay historiadores que lo ven como a un golpista que sólo se convirtió al catolicismo para declarar la independencia de los territorios que gobernaba como virrey de su padre. Así, se cuestiona que la conversión de San Hermenegildo se debiera a motivos de fe y no a razones políticas. Véase Mena, 2007, pp. 37–40; Robles y Pastor Torres, 2006, pp. 47–48.

quienes portan el cetro y la corona de rey (izquierda), la palma como símbolo del martirio (centro) y los dos elementos de su trágico final: los grilletes con los que estuvo preso y el hacha con la que fue decapitado (derecha). Herrera *el Mozo* establece claramente dos ambientes valiéndose del color: una zona luminosa, la más grande, en la que están San Hermenegildo, el cielo y los ángeles; y otra oscura, mucho más pequeña, en la parte baja del lienzo, donde aparecen el rey Leovigildo y un obispo arriano sujetando un cáliz¹¹⁶⁷, mirando asustados el ascenso del rey converso: la luz para los católicos, la oscuridad para los herejes.

¹¹⁶⁷ Estando preso San Hermenegildo, el rey Leovigildo le envió a su hijo un obispo para que rechazara el catolicismo comulgando al modo arriano, pero se negó.

- **Anexo 14:** *La procesión de Santa Clara y El ataque de los sarracenos a Asís.*
Juan de Valdés Leal, 1652–1653.



Juan de Valdés Leal: *La procesión de Santa Clara* (1652–1653)



Juan de Valdés Leal: *El ataque de los sarracenos a Asís* (1652–1653)

- **Anexo 15:** *San Ignacio de Loyola exorcizando a un endemoniado.* Juan de Valdés Leal, ca. 1660–1664.



Juan de Valdés Leal: *San Ignacio de Loyola exorcizando a un endemoniado* (ca. 1660–1664)

- **Anexo 16: *Apoteosis de San Fernando*. Lucas Valdés, ca. 1686–1689.**



Lucas Valdés: *Apoteosis de San Fernando* (ca. 1686–1689)

Este cuadro de Fernando III *el Santo* fue pintado por Lucas Valdés para la iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes, advocación a la que se consagró el templo. El rey aparece retratado majestuosamente sobre una peana delante de la que yacen en el suelo turbantes y sables que simbolizan su conquista de la ciudad a los musulmanes. Sevilla aparece representada de manera alegórica en la mujer que hay a la izquierda del lienzo, sujetando las cadenas de las que había sido liberada, y con una corona en la cabeza que simula las murallas de la ciudad. Al otro lado, está la alegoría de la Paz, sosteniendo una palma y unas ramas. En el cielo, otra alegoría, en este caso de la Religión cristiana, coloca una aureola sobre el monarca. Tras las figuras, vemos las lanzas de los soldados cristianos que han conquistado la ciudad (Fernández, López, 2003, pp. 88 y 154).

Esta representación de Fernando III pintada por Lucas Valdés se asemeja mucho a la que había realizado su padre, Juan de Valdés Leal, una década antes para la Catedral de Jaén:



Juan de Valdés Leal: *San Fernando* (ca. 1673–1674)

En este caso, la composición es más sencilla y la prenda roja que pisa el rey guía nuestra mirada hacia los turbantes con medias lunas y el sable que están en el suelo, simbolizando la conquista de Jaén a los musulmanes, cuyo paisaje urbano se percibe en el fondo del lienzo.

- **Anexo 17: *Santa Catalina*. Juan de Valdés Leal, ca. 1659–1660.**



Juan de Valdés Leal: *Santa Catalina* (ca. 1659–1660)

- **Anexo 18: *San Buenaventura recibe el hábito de San Francisco*. Francisco de Herrera el Viejo, 1628.**



Francisco de Herrera el Viejo: *San Buenaventura recibe el hábito de San Francisco* (1628)

- **Anexo 19: *La Virgen de las Cuevas*. Francisco de Zurbarán, 1655.**



Francisco de Zurbarán: *Virgen de las Cuevas* (1655)

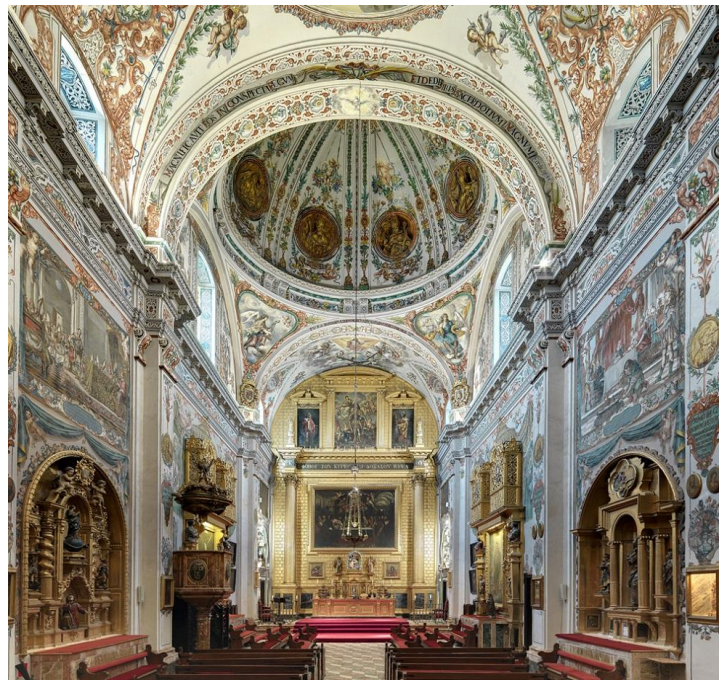
- **Anexo 20: *Aparición del Apóstol San Pedro a San Pedro Nolasco*. Francisco de Zurbarán, 1629.**

El cuadro de Zurbarán recoge la aparición milagrosa que vivió San Pedro Nolasco con San Pedro. El apóstol se mostró en su celda al fundador de la Merced Calzada «para consolarle por no poder acudir a visitar su tumba en Roma, y para animarle a seguir su labor apostólica en España» (Museo Nacional del Prado, 2009, p. 86):



Francisco de Zurbarán: *Aparición del Apóstol San Pedro a San Pedro Nolasco* (1629)

- **Anexo 21: Iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes. Juan de Valdés Leal y Lucas Valdés, 1686–1700.**



Juan de Valdés Leal y Lucas Valdés: interior de la iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes (1686–1700)

Santiago Sebastián (1981) expone que «el espacio de la cúpula, con las pechinas decoradas con ángeles y niños portadores de los objetos propios de la celebración de la misa, está dedicado a la exaltación de jerarquías eclesiásticas» (p. 347). Se trata de ocho medallones en los que aparecen retratados San Laureano (arzobispo de Sevilla), San Flaviano (arzobispo de Zaragoza), San Carpóforo (arzobispo de Sevilla), San Julián (arzobispo de Cuenca), San Fulgencio (obispo de Écija), San Cecilio (obispo de Elvira, Granada), San Ildefonso (arzobispo de Toledo) y San Pío (arzobispo de Sevilla) (Fernández López, 1991, s. p.).

En la siguiente imagen, un detalle de la bóveda, justo sobre el retablo mayor, apreciamos la presencia de Cristo resucitado, dentro del triángulo de la Trinidad, acompañado a ambos lados por «dos ancianos sacerdotes revestidos de pontifical» (Fernández López, 1991, s. p.) incensándolo. Se trata de San Pedro (izquierda) y San Clemente (derecha), identificados, respectivamente, por una cruz invertida y un ancla, símbolos de sus martirios:



Juan de Valdés Leal: detalle de la bóveda del presbiterio
de la iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes

- **Anexo 22: *La circuncisión*. Juan de Roelas, ca. 1606.**



Juan de Roelas: *La Circuncisión* (ca. 1606)

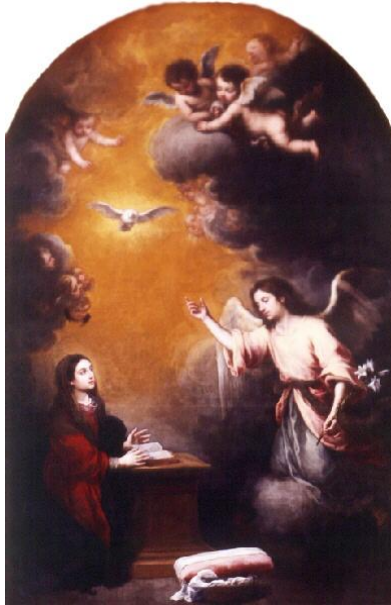
- **Anexo 23: Anunciación. Antonio Mohedano, 1606.**



Antonio Mohedano: Anunciación (1606)

Esta Anunciación de Mohedano cumple casi al cien por cien el canon jesuita que recoge Francisco Pacheco en su *Arte de la pintura* (1649). Lo que sí acata a la perfección es la indicación de que el arcángel Gabriel esté de rodillas en lugar de volando o sobre una nube. La ubicación de la escena en la habitación de María, con la inclusión del cielo en la parte superior del lienzo, demuestra que la Anunciación se produjo en la tierra, pero que fue algo divino y que, por tanto, no se debía cuestionar a la Virgen como figura sagrada.

- **Anexo 24: *Anunciación*. Bartolomé Esteban Murillo, ca. 1668.**



Bartolomé Esteban Murillo: *Anunciación* (ca. 1668)

Esta Anunciación de Murillo se encuentra actualmente en el Museo de Bellas Artes de Sevilla.

- **Anexo 25: *Arcángel San Miguel luchando contra los demonios*. Anónimo, siglo XVII.**



Anónimo: *Arcángel San Miguel luchando contra los demonios*, siglo XVII.

- **Anexo 26: *San Miguel arcángel*. Juan de Valdés Leal, ca. 1659–1660.**



Juan de Valdés Leal: *San Miguel arcángel* (ca. 1659–1660)

- **Anexo 27: *Triunfo de la Verdad católica, Triunfo de la Iglesia y Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría*. Peter Paul Rubens, 1625–1626.**

En estos tapices diseñados por Rubens, el artista exalta «la presencia real de Cristo en la Eucaristía, tema predilecto de la iconografía católica de la Contrarreforma, por ser uno de los puntos ideológicos más controvertidos frente a los protestantes» (Sebastián, 1981, pp. 172–173). Para Antonio Martínez Ripoll (1999), estas obras constituyen el «clímax barroco» de Rubens y son una «verdadera *summa* de la poética contrarreformista» (p. 54). Actualmente, el Museo del Prado conserva las tablas que sirvieron de modelo para seis de esos tapices, de las cuales hemos seleccionado tres por su carga propagandística: *Triunfo de la Verdad católica*, *Triunfo de la Iglesia* y *Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría*.

En el *Triunfo sobre la Verdad católica*, Rubens representa a la Verdad como una mujer elevada por los aires por el Tiempo mientras ella señala el lema «hoc est corpus meum», ‘éste es mi cuerpo’, la frase que pronuncian los sacerdotes durante la consagración de la hostia. A sus pies yace retorciéndose un dragón derrotado, pues la fe triunfa sobre el mal. A la derecha hay dos ancianos, el Antiguo y el Nuevo Testamento (Sebastián, 1981, p. 175), pisando una estatua antigua, símbolo del paganismo. A la

izquierda, varios herejes caen asustados al contemplar a la Verdad, entre los que identificamos a los dos vestidos de negro: Calvino (con barba) y Lutero. El hombre vestido de blanco, caído junto a Lutero, porta una custodia vacía, pues los herejes niegan la presencia de Cristo en la Eucaristía. Autores como Nora de Poorter (1978, p. 378), David Kunzle (2002, p. 402), Matías Díaz Padrón (2006, p. 239) y Alicia Álvarez Sellers (2007, p. 254) identifican a este personaje como Tanchelm¹¹⁶⁸, un predicador hereje de comienzos del siglo XII, a quien podemos ver como un protoprottestante. Nosotros no nos atrevemos a afirmar como ellos que se trata de él porque nada de su aspecto nos hace pensar que sea alguien del medievo, y más conociendo cómo el propio Rubens lo había pintado un par de años atrás¹¹⁶⁹. Junto a la columna de la izquierda, en la penumbra, se encuentra un iconoclasta con un martillo, a quien vemos al lado de la escultura de una mujer con un niño en brazos, que entendemos como una representación de María con Jesús. Arriba de Lutero y Calvino hay dos personajes huyendo: uno, portando un puñal y ataviado con una túnica roja, en cuyo regazo lleva la hostia robada de la custodia, y otro, vestido de blanco y tocado con un turbante. Como Álvarez Sellers (2007, p. 254) y Kunzle (2002, p. 402), creemos que se trata, respectivamente, de un judío y un musulmán, especialmente claro en el caso del semita, pues durante siglos se les acusó de cometer el sacrilegio de acuchillar hostias. A los pies de toda la escena, en primer término, la fuerza de la fe, representada como un león, lucha contra la astucia de la herejía, simbolizada por el zorro:

¹¹⁶⁸ También llamado de otras maneras, como Tanchelim o Tahchelin. Este predicador se opuso a la Iglesia católica por estar en contra de asuntos como el pago de diezmos y por cuestionar la validez de los sacramentos dados por sacerdotes indignos. Tanchelm tomó el control de su ciudad, Amberes, la gobernó y acabó siendo asesinado por un cura católico.

¹¹⁶⁹ Nos referimos a la pintura titulada *San Norberto venciendo a Tanchelm* (ca. 1622–1623). En ella, el santo, con una custodia en alto, pisa al hereje Tanchelm, tirado en el suelo.



Pedro Pablo Rubens: *Triunfo de la Verdad católica* (1625–1626)

La segunda obra de Rubens que hemos seleccionado, *Triunfo de la Iglesia*, muestra a una mujer, alegoría de la Iglesia, sobre un carro triunfal tirado por cuatro caballos. La Iglesia levanta una custodia mientras un ángel le coloca la tiara papal. A lomos del primer caballo, un jinete alado porta otros dos símbolos romanos: el conopeo, al que Sebastián (1981) llama *umbellum* (p. 175), y las llaves de San Pedro, por lo que este ángel podría simbolizar el papado. El carro triunfal arrolla a su paso a varios hombres, identificados por Sebastián (1981) como el Odio, la Furia y la Discordia (p. 175) y junto a la rueda trasera vemos a alguien empujando a la Ignorancia (con orejas de burro) y la Ceguera (con una venda cubriendo los ojos). En el centro de la composición, encontramos «el globo terráqueo, imagen del Mundo rodeado por la serpiente del Mal» (p. 175) que, entendemos, será salvado por el catolicismo (pues sobre el mundo hay apoyados dos objetos: la palma del martirio y lo que parece un remo).



Pedro Pablo Rubens: *Triunfo de la Iglesia* (1625–1626)

Por último, el *Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría* muestra a un ángel con un cáliz y una hostia irrumpiendo en un templo, ahuyentando así a unas personas que se disponen a sacrificar un toro. Al fondo, otro grupo ofrece algo ante un altar del dios Júpiter (p. 175):



Pedro Pablo Rubens: *Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría* (1625–1626)

A pesar de que sólo una de las tres obras que hemos expuesto, el *Triunfo de la Verdad católica*, muestra claramente a los protestantes, las demás tienen el mismo

mensaje: la Iglesia católica (con el papado y los sacramentos) es la única verdadera, vence la herejía y salva del Mal al mundo.

- **Anexo 28: *Triunfo de la Eucaristía o Alegoría de la Eucaristía*. Francisco de Herrera el Mozo, 1656.**

Herrera *el Mozo* representa una custodia siendo ascendida hacia el cielo por unos pequeños ángeles, ante la mirada de la Virgen (a la derecha), de Santo Tomás de Aquino (con hábito dominico), San Buenaventura (con hábito franciscano y capelo cardenalicio a la espalda) y los cuatro padres de la Iglesia latina (Agüera Ros, 1991, p. III): San Ambrosio (sin barba), San Gregorio Magno, San Jerónimo y San Agustín. La composición conduce la mirada del espectador hacia la custodia, con el semicírculo de figuras en sombra y la luz en el resto del lienzo.



Francisco de Herrera el Mozo: *Triunfo de la Eucaristía o Alegoría de la Eucaristía* (1656).

- **Anexo 29: Profanación de un crucifijo o Familia de herejes azotando un crucifijo. Francisco Rizi, 1647–1651.**

Sólo hemos hallado una pintura española del siglo XVII protagonizada por judeoconversos. Se trata de una obra de Francisco Rizi, pintada para el convento capuchino de la Paciencia (Madrid), que recoge el motivo de la construcción del edificio: en 1632, se tuvo noticia de que una familia de criptojudíos portugueses se reunía en su casa con otros falsos conversos para *torturar* un crucifijo, «vn fanto CHRISTO, que derramò fangre, y les hablò tres vezes, y despues le quemaron» (Gómez de Mora, 1632b, f. 14v). El Santo Oficio de Toledo procesó a los culpables, los sacó en auto de fe el 4 de julio de 1632 en Madrid y los condenó a morir en la hoguera. La casa donde tuvieron lugar los hechos fue derribada como parte de la sentencia y, a modo de expiación, se utilizó el solar para edificar un convento capuchino bajo la advocación de la Paciencia, por lo que había sufrido el cristo de la historia.

El pintor Francisco Rizi recibió el encargo de recoger en una pintura el sacrilegio que había dado origen al convento¹¹⁷⁰, conocida como *Profanación de un crucifijo o Familia de herejes azotando un crucifijo* (1647–1651)¹¹⁷¹. En la obra, Rizi pinta a un grupo de hombres y mujeres que, en el interior de una casa, azotan y pinchan un crucifijo colgado boca abajo cuyo cristo sangra milagrosamente. El peso visual de la escena la tiene el crucifijo, que centra la atención del espectador, moviéndolo a la compasión y la piedad:

¹¹⁷⁰ Por una relación que hemos encontrado (Gómez de Blas, 1654), sabemos que se mandaron pintar tres lienzos más sobre este asunto aunque desconocemos su paradero y si su autor también fue Rizi.

¹¹⁷¹ Actualmente, el cuadro es propiedad del Museo del Prado porque el convento capuchino ya no existe.



Francisco Rizi: *Profanación de un crucifijo o Familia de herejes azotando un crucifijo* (1647–1651)

- **Anexo 30: Serie sobre la expulsión de los moriscos.**

Sobre moriscos hemos encontrado más pinturas que sobre judeoconversos, aunque no dejan de ser pocos los ejemplos existentes. Además, nos parece que las obras sobre los moriscos tienen más una intención *documental* que de ser soporte para transmitir a los católicos el rechazo que debían sentir hacia estos conversos, pues no los encontramos representados negativamente, como cabría esperar.

En 1612, el rey Felipe III quiso que la expulsión de los moriscos valencianos quedara recogida en una serie de cuadros. Para ello, recurrió a Luis Carrillo de Toledo, marqués de Caracena y virrey de Valencia, a quien encargó que buscara a los pintores adecuados (Bernabé Pons, 1997–1998, p. 536). Los artistas seleccionados fueron Pere Oromig, Francisco Peralta, Vicent Mestre y Jerónimo Espinosa, quienes realizaron, entre 1612 y 1613, un total de siete pinturas en las que narraron las rebeliones en la Sierra de Laguar y en la Muela de Cortes, los embarques en los puertos de Valencia, Denia, Alicante y Vinaroz, y la llegada a Orán. En estas obras, los moriscos son identificados por sus ropas, pero ningún elemento más los señala como diferentes a los cristianos, no se les demoniza, aunque sí, al menos en el lienzo de la Sierra de Laguar, podemos leer que el autor se refiere a los cristianos que batallan contra los moriscos rebeldes como «los nuestros».



Jerónimo Espinosa: Sublevación en la Vall de Gallinera o Laguar (1612–1613)

Ante la obligatoriedad de cumplir con el decreto de expulsión, vemos en este cuadro cómo miles de moriscos buscan refugio en la Sierra de Laguar, los soldados españoles los asedian y los rebeldes se defienden tirando piedras y ruedas de molinos. Algunas moriscas optan por suicidarse, arrojándose desde lo alto de los riscos, arrastrando con ellas a sus hijos pequeños. Las cartelas dicen que sobrevivieron unos 13.000 moriscos que, tras resistir durante ocho días, se quedaron sin agua y acabaron entregándose para embarcar hacia el exilio.



Vicent Mestre: Rebelión de los moriscos en la Muela de Cortes (1613)

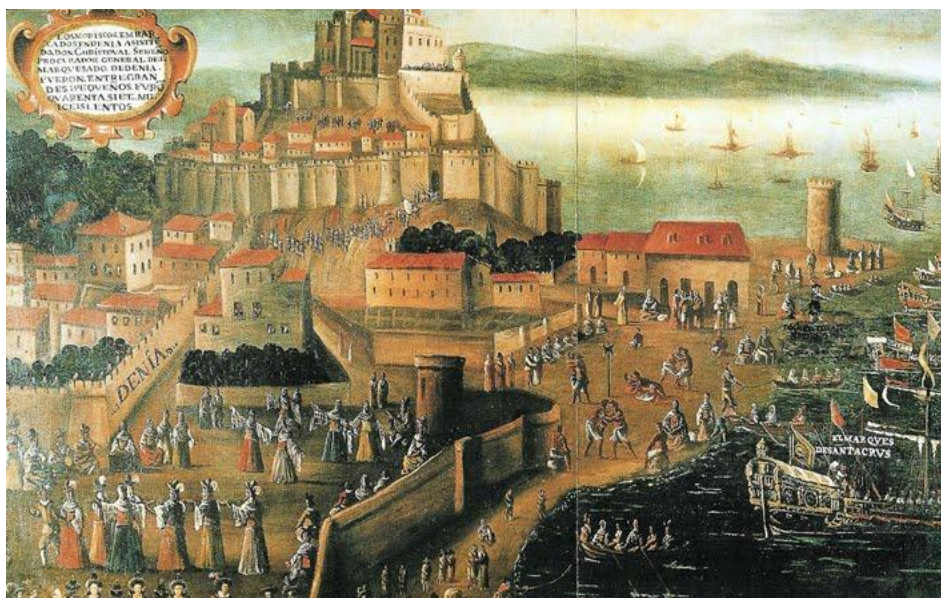
Al igual que en el lienzo anterior, en éste vemos cómo muchísimos moriscos se rebelan contra el decreto y suben a la Muela de Cortes para resistir. Allí, como en la Sierra de Laguar, combaten a los soldados arrojándoles lo que encuentran e, igualmente, algunas mujeres prefieren acabar con sus vidas y las de sus hijos. No podemos leer bien qué hay escrito en las cartelas, pero es de suponer que los moriscos que sobrevivieron corrieron la misma suerte que el resto: el exilio obligatorio.



Pere Oromig: *Embarque de los moriscos en el Grao de Valencia* (1612–1613)

Este lienzo de Pere Oromig recoge las escenas más conmovedoras de la expulsión forzosa que se vivieron en puertos como éste de Valencia: ancianos que son portados hasta las barcas y padres despidiéndose de sus hijos¹¹⁷². En definitiva, se trata de personas que viven con pena la expulsión de las tierras donde habían nacido ellos y sus antepasados.

¹¹⁷² Los niños menores de cuatro años podían quedarse si ellos y sus padres querían. Los menores de seis años, hijos de morisco y cristiana vieja, se quedaban con su madre, mientras que su padre tenía que exiliarse. El decreto de expulsión no afectaba a las familias compuestas por un matrimonio entre cristiano viejo y morisca.



Vicent Mestre: *Embarque de los moriscos en el Grao de Denia* (1612–1613)

Esta obra de Vicent Mestre choca con la anterior de Pere Oromig, pues en ésta no se percibe la tragedia que sí está presente en la vista del puerto de Valencia. En el caso de la pintura sobre el embarque en Denia, el ambiente es festivo y los moriscos parecen contentos: las mujeres danzan tras las murallas y los hombres juegan a la lucha libre en la costa mientras esperan el embarque. No sabemos si esta aparente alegría responde a una especie de reafirmación cultural (pues están practicando actividades propias de los moriscos) o se trata más bien de una demostración del regocijo con el que viven la marcha hacia tierras donde creen que los aceptarán por ser originariamente hermanos de religión. Otra posibilidad es que la intención del pintor fuese hacer ver que la expulsión era algo positivo tanto para los cristianos como para los moriscos.



Pere Oromig y Francisco Peralta: *El embarque de los moriscos en el puerto de Alicante* (1612–1613)

El puerto de Alicante está menos concurrido que los que hemos visto antes, pero de este cuadro vale la pena destacar la presencia en la playa de una especie de horca, quizá para ajusticiar a los moriscos que se resistiesen a cumplir el decreto de expulsión.



Pere Oromig y Francisco Peralta: *Embarco de los moriscos en el Grao de Vinaroz* (1612–1613)

Esta pintura firmada por Oromig y Peralta es una vista más de un puerto valenciano, en este caso el de Vinaroz, donde los moriscos esperan para marchar al exilio.



Vicent Mestre: *Llegada de los moriscos a Orán* (1613)

Éste es el único cuadro de la serie que muestra la otra cara de la expulsión, la llegada al exilio. En esta pintura, los moriscos arriban a Orán para instalarse en lugares como Marruecos o Túnez. Otros continuaron su viaje y se asentaron en el Imperio turco.

- **Anexo 31: *La expulsión de los moriscos*. Vicente Carducho, 1627.**

En 1627, Felipe IV, al igual que su padre quince años antes, también quiso un lienzo sobre la expulsión de los moriscos, quizá el acontecimiento más importante del reinado anterior. En esta ocasión, para elegir al autor, se organizó un concurso entre los pintores de cámara del rey, Vicente Carducho, Eugenio Cajés, Angelo Nardi y Diego Velázquez, siendo éste último el ganador. De las obras presentadas sólo se conserva el dibujo preparatorio del lienzo de Carducho, que actualmente está en el Museo del Prado:



Vicente Carducho: *La expulsión de los moriscos* (dibujo preparatorio, 1627)

El lienzo ganador de Velázquez desapareció en el incendio del Real Alcázar de Madrid, ocurrido en 1734, pero podemos hacernos una idea de cómo era gracias a la descripción de Antonio Palomino de Castro y Velasco (1797):

En el medio de este quadro está el Señor Rey Felipe Tercero armado, y con el baston en la mano, señalando á una tropa de hombres, mugeres, y niños, que llorosos van conducidos por algunos soldados, y á lo lejos unos carros, y un pedazo de marina, con algunas embarcaciones para transportarlos (...). A la mano derecha del Rey está España, representada en una magestuosa matrona, sentada al pie de un edificio, en la diestra mano tiene un escudo, y unos dardos; y en la siniestra unas espigas, armada á lo romano (p. 486).

Tanto en el lienzo de Velázquez como en el de Carducho, los moriscos aparecen afligidos por abandonar España. Esta misma actitud se recoge en algunas relaciones de sucesos en las que

se evoca el dolor de los que tienen que dejar sus casas, tierras, actividades y se ven obligados a abandonar su patria, a exiliarse casi sin recursos, con sus mujeres e hijos, en medio de las inclemencias, hacia los países islámicos del África del Norte, con los cuales, frecuentemente, no tienen nada que ver y en los cuales no saben qué acogida recibirán (Redondo, 2008, p. 283).

Sobre la expulsión de los moriscos, opina Palomino de Castro y Velasco (1797) que fue «bien merecido castigo de tan infame, y sediciosa gente; pues siendo infieles á Dios y al Rey, permanecian obstinados en la secta Mahometana, y tenian inteligencia secreta con los turcos, y moros de Berbería para rebelarse» (p. 486). Estas palabras bien podrían haber sido suscritas por cualquier otro habitante de aquella España del siglo XVII que no asumía a *los otros*, aunque nosotros no hemos percibido este rechazo en la pintura.

- **Anexo 32: Muerte del inquisidor Pedro de Arbués. Bartolomé Esteban Murillo, ca. 1664.**



Bartolomé Esteban Murillo: Muerte del inquisidor Pedro de Arbués (ca. 1664)

• **Anexo 33: Loores y gozos de la sacratissima Virgen Maria del Puig de Valencia, siglo XVII.**

Incluimos esta estampa en nuestro trabajo, como ejemplo de gozo, aunque no sea de Sevilla. Este gozo muestra al «rey Jaime I en oración durante la batalla de 1237» (Durán-Sanpere, 1971, p. 214). El rey reza postrado ante la Virgen del Puig de Valencia. Junto a ellos, un grupo de caballeros (presumiblemente, aragoneses y miembros de la Orden del Puig, por los dos escudos que figuran en la parte alta del grabado) consiguen que unos musulmanes (identificados por los turbantes y los escudos con medias lunas) huyan montados a caballo.



Loores y gozos de la sacratissima Virgen
Maria del Puig de Valencia.

<p>EN qualquier graue dolencia El quien con deuocion dira: madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p> <p>Gran gozo Virgen sentistes quando oystes la embaxada Gabriel, y har dixistes, quedando virgen preñada. Quien con digna reuerencia en su mal reclamara: madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p> <p>Segundo gozo Señora fue quando vos en Betlen fuydes tan merecedora de parir a nuestro bien. El que con su pia conciencia con deuocion llamara: madre del Puig de Valencia la Virgen le ayudara.</p> <p>¶ Fue el terzo gozo tercero quando fueron adorar</p>	<p>a vuestro hijo verdadero, Gaspar, Melchior, Balthasar. El que haciendo penitencia humilmente inuocara: madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p> <p>El quarto gozo glorioso fue, sacra Virgen Maria, quando vuestro hijo precioso rescayó al tercer día. Quien en su graue dolencia siempre se encomendara: madre del Puig de Valencia, a Virgen le ayudara.</p> <p>Fue el quinto de regozijo para vos de gran consuelo, quando vistes vuestro hijo subir muy triunfante al cielo: A esta Reyna de clemencia quien su nombre nombrara, madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p>	<p>¶ El sexto es de gran espanto quanto se puede encombrar, quando el Espiritu santo vistes en fuego bajar. Quien con limosnas, y paciencia su casa visitara: madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p> <p>En la hebra vt rosa dulce río, fue el postrero immaculada, quando alla en el cielo Empiezo os subieron coronada. El que con beneuolencia su buen Cofadre fiera: madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p> <p style="text-align: center;">Buesta.</p> <p>El que con fe y obediencia continuo proclamara: madre del Puig de Valencia, la Virgen le ayudara.</p> <p style="text-align: center;">FIN.</p>
--	---	--

- **Anexo 34: Estampa documento de la Virgen del Prado de Ciudad Real, siglo XVII.**



Estampa documento de la Virgen del Prado de Ciudad Real (siglo XVII)

Como en el ejemplo anterior, esta estampa tampoco es sevillana, pero nos parece interesante incluirla. Hasta donde podemos leer, el texto de esta estampa documento de la patrona de Ciudad Real, dice: «Su Eminencia concede cien dias de indulgencia restando dos salbes».

- **Anexo 35:** Grabados del inquisidor Pedro de Arbués.



Pedro de Villafranca:

Beato Pedro de Arbués (1647)



Matías de Arteaga:

Retrato del beato Pedro de Arbués (1695)

- **Anexo 36:** Gregorio Fernández.

Éste es uno de los varios *cristos yacentes* de Gregorio Fernández, una temática en la que el escultor se especializó. Fernández aporta a sus cristos una expresión dramática que consigue conmover a quienes los contemplan, moviéndolos hacia la piedad y la devoción que el arte contrarreformista buscaba. Esta obra fue encargada por los jesuitas para la iglesia de la Casa Profesa de Madrid:



Gregorio Fernández: *Cristo yacente* (ca. 1627)

Esta estatua fue encargada por los Carmelitas Calzados para su convento de Valladolid. La imagen es de Santa Teresa, una santa muy presente en el arte del XVII por haber sido canonizada en 1622:



Gregorio Fernández: *Santa Teresa* (ca. 1625)

- **Anexo 37: Cristos sevillanos.**

Al tratarse de tallas procesionales, los imagineros intensificaban el dramatismo y les daban un aspecto más exagerado que el de una imagen de templo para que, a distancia y en movimiento, quienes las contemplaran procesionando se percatasen de sus rasgos y se conmovieran.



Juan Martínez Montañés: *Nuestro Padre Jesús de la Pasión* (1615)

De Juan de Mesa, discípulo de Martínez Montañés, afirma Domínguez Ortiz (2006) que sobrepasó a su maestro «netamente en dramático barroquismo» (p. 295):



Juan de Mesa: *Nuestro Padre Jesús del Gran Poder* (1620)

Esta talla de Ruiz Gijón, conocida popularmente como *El Cachorro*, sobrecoge por su realismo en la expresión de su rostro y su anatomía, consiguiéndose así que verdaderamente parezca que Cristo está agonizando. Este dramatismo es necesario, al igual que en los otros cristos vistos, por ser una imagen procesional:



Francisco Ruiz Gijón: *Santísimo Cristo de la Expiración o El Cachorro* (1682)

- **Anexo 38: Retablo del altar mayor de la iglesia de San Miguel (Jerez de la Frontera, Cádiz). Varios autores, 1601–1655.**

Aunque no es sevillano, nos parece pertinente mostrar un ejemplo que cumple esa máxima ya vista del retablo contrarreformista y en el que, por primera vez, vemos representado el Mal. Se trata de la parte inferior del retablo del altar mayor de la iglesia de San Miguel (Jerez de la Frontera, Cádiz). Esta obra escultórica de Juan Martínez Montañés se titula *La batalla de los ángeles* (1640) y representa al arcángel San Miguel con dos ángeles atacando desde el cielo a los demonios que están en el infierno. El carácter pedagógico de esta obra es innegable, pues dejaba claro a quienes la contemplasen qué horrores les esperaban si pecaban.



Varios autores: retablo del altar mayor de la iglesia de San Miguel (Jerez de la Frontera, Cádiz) (1601–1655).



Juan Martínez Montañés: *La batalla de los ángeles* (1640)

- **Anexo 39**: Retablo mayor de la iglesia del Hospital de la Caridad. Varios autores, 1674.

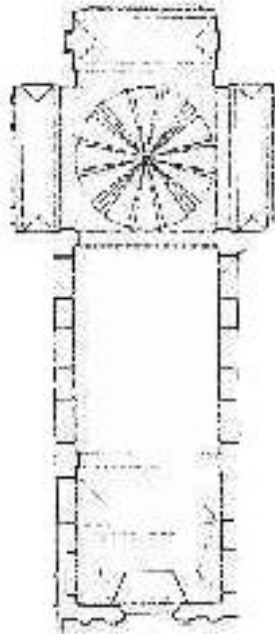


Bernardo Simón de Pineda (arquitectura), Pedro Roldán (escultura) y Juan de Valdés Leal (policromía): retablo mayor de la iglesia del Hospital de la Santa Caridad (1674)



Pedro Roldán: *El entierro de Cristo* (1674), detalle del retablo mayor de la iglesia del Hospital de la Santa Caridad (Sevilla)

- **Anexo 40: Iglesia del convento de Padres Terceros, siglo XVII.**

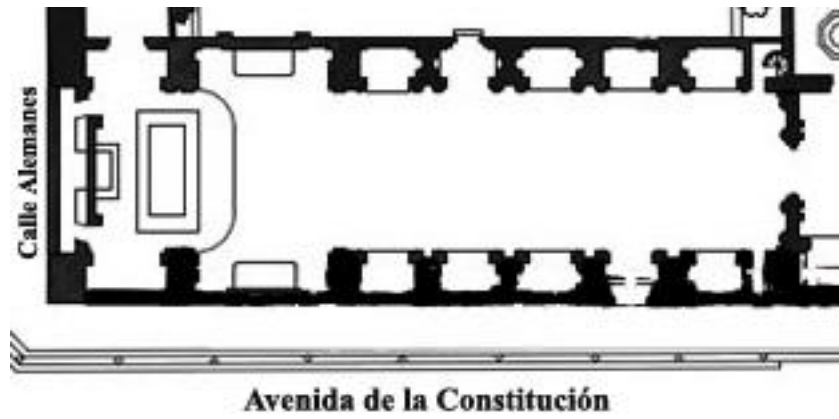


Iglesia del convento de Padres Terceros (siglo XVII)

- **Anexo 41: Iglesia del Sagrario. Miguel de Zumárraga, Alonso de Vandelvira y Cristóbal de Rojas, ca. 1618–1662.**



Miguel de Zumárraga, Alonso de Vandelvira y Cristóbal de Rojas:
iglesia del Sagrario (plano) (1618–1662)



Plano de la iglesia del Sagrario (1618–1662)

- **Anexo 42:** Iglesia del antiguo colegio de San Hermenegildo. Pedro Sánchez, ca. 1616–1620.



Pedro Sánchez: iglesia del antiguo colegio de San Hermenegildo (ca. 1616–1620)



Cúpula de la iglesia del antiguo colegio de San Hermenegildo (ca. 1616–1620)

- **Anexo 43:** *Sermon que predico el mvy reverendo padre Fray Iacinto de Colmenares (...), en el auto publico de Fè, que se celebrò en quatro de Octubre deste año, dia de Señor San Francisco. Fray Jacinto de Colmenares (O. P.), 1623. Sevilla: Simón Fajardo.*

Este sermón iba dirigido, fundamentalmente, contra los judíos (seguramente porque la mayoría de los penitenciados fueron judeoconversos) y, en menor medida, contra los protestantes, los alumbrados y los cristianos acusados de delitos de costumbres. El predicador, un dominico, quería dejar claro desde el principio que la labor de la Inquisición estaba guiada por Cristo: «todas las palabras de Christo estan conuenciendo heregias, quando sus Ministros en este Tribunal fanto las estan castigando» (Colmenares, 1623, p. 1). Ante la Iglesia y el Santo Oficio, cada uno era tratado como se merecía:

Y al mismo tiempo que la Iglesia gloriosa, con la doctrina de Christo, pisa los cuellos de tales bafiliscos: huella en Valladolid por la vigilancia, y cuydado deste Tribunal fanto, la frente dura de otros perniciosos hereges, venenosos aspides, y ponçoñosas viuoras, castigando feuera, y curando misericordiosa (p. 2).

El dominico entendía la Iglesia como un «lagar, y hera» (p. 6) cuyos ministros limpiaban para separar la paja y el trigo, lo cual era una «gallarda pintura de vn auto de Inquificion» (p. 6):

Oy limpia Dios en la hera de la Igleſia, oy pifa en ſu lagar. Quien ſon los lagareros? No los mirays? Aquellos que en el Tribunal ſanto, hechos Argos no ſoſiegan, y oy en publico caſtigan. Quien mas? Todos los otros Miniſtros, Calificadores, Secretarios, y Familiares, ſon los que acuden diligentes, a que el vino ſe eſprima, los buenos ſe premien, los penitentes hallen miſericordia; los tercos, y malos vayan al fuego, condenando la impia memoria de los muertos, en infidelidad y malicia: la dureza enpedernida de viuos (p. 6).

Los judíos, primeros herejes que se convirtieron en objetivo del sermón, eran «enemigos perpetuos, como enſeña S. Geronymo» (p. 3), «rauioſos Hebreos, que deſde Chriſto acà peruierten eſcrituras, y perſiguen fieles» (p. 3). El predicador se dirigía directamente a ellos para recordarles que eran los culpables de la muerte de Cristo: «aborrece Dios quanto hazeys, y mira ſiẽpre vueſtras manos deicidas llenas de ſangre de ſu Hijo» (p. 21). Además de reprocharles haberse convertido falsamente:

En el bautiſmo recibieſtes fẽ, y quedaſtes limpios de la culpa original: hijos ya de la Igleſia os conuidò Dios con ſus ſacramẽtos, con ſu ſangre, y ſu cuerpo. Taladrò el eſpìritu de vueſtra dureza el vaſo, y ſalioſe todo. Las comuniones fueron deſprecios, las cõfeſiones burlas, la fe ſe perdiò, y ſolo quedaſtes vaſos rotos, vazios de bienes, y llenos de males (p. 24).

Los judíos eran acusados de haber tenido por maestros a demonios (p. 25), igual que ocurría con otros herejes: «Simon Mago tuuo demonio a quien conſultaua, tãbien Apelles, Montano, Nouato, y Berengario: entre los modernos Lutero ſe precia ſin verguença de tenerle por amigo, y de que le hablaua dulzemente» (p. 25). A Calvino lo llamaba «vil apoſtata» (p. 26) y de Zuinglio contaba que fue visitado por un eſpìritu «que le aconſejaua contra el venerando Sacramento de la Euchariftia» y «le enſeñaua tan horrenda heregia» (p. 26).

También el predicador se dirigió a los protestantes, mencionando algunos aspectos de su doctrina criticados por la Iglesia católica:

Que digays cosas espantosas, y de asombro es claro, consultando vuestros libros tan llenos de atreimientos contra Dios, contra Christo, y su Iglesia (...). Basta saber, q proponeys al mundo vna fè sin fè, vna condenacion de obras buenas, vna escritura explicada por antojo, vn desprecio de las tradiciones antiguas, vna rifa de las imagines fantasma, vna burla de las indulgencias, vna poca estima de santos, y vna vida licenciola (p. 27).

Para dejar claro que la herejía era un camino con mal final, el dominico recordaba los castigos que sufrieron al final de sus días los herejes que ya había presentado:

Simon Mago primer herefiarca cayò, quando su confiança soberuia le hizo atreuer al viento (...). Arrio pestilencia del orbe, despues de tan crecidos males, murio en vn lugar inmundo, alquerosa y fuziamente (...). No hablemos de los antiguos, vengamos a vuestros maestros. La vil muerte de Lutero quien la ignora? Caluino murio tan hediondo, comido de animalillos alquerosos, que defampararon sus mismos discipulos (...), hasta el mismo Lutero dize, que murieron ahogados del demonio (p. 33).

Los alumbrados también aparecían en el sermón y de ellos decía que eran «gente en la apariencia virtuosos y perfectos, en lo interior sin fè, malos, deshonestos, y obscenos» (p. 35), lo cual era peor por «quanto viene la heregia mas oculta con capa de veneranda virtud» (p. 36):

Saben los fuzios hereges alumbrados, que sus errores a nadie descubiertos como son, pueden parecer agradables, y asì piden a la virtud el manto con que ocultarse, dan el veneno en vaso de oro, cubren con palabras de cielo el daño, fiembran aromas de reuelaciones, coloquios dulces, estafis admirables, oraciones prolôgadas, vnituas transformaciones, y cosas desta fuerte, para que quien despreciare el error humano, le admita por lo exterior diuino, que falsamente ostenta (p. 36).

Sin dar nombres, el predicador se sentía obligado a hablar del maestro Juan de Villalpando y de la beata Catalina de Jesús, los dos alumbrados más conocidos de aquel tiempo que actuaban en Sevilla¹¹⁷³: «Passemos a nuestro intêto, pues nos obliga la tragedia que experimenta Seuilla, y el desdichado espectáculo desse mal Sacerdote, y dessa infame mugerzilla, tenuta por santa vn tiempo» (p. 37).

¹¹⁷³ Hablaremos de ellos en el capítulo 8.

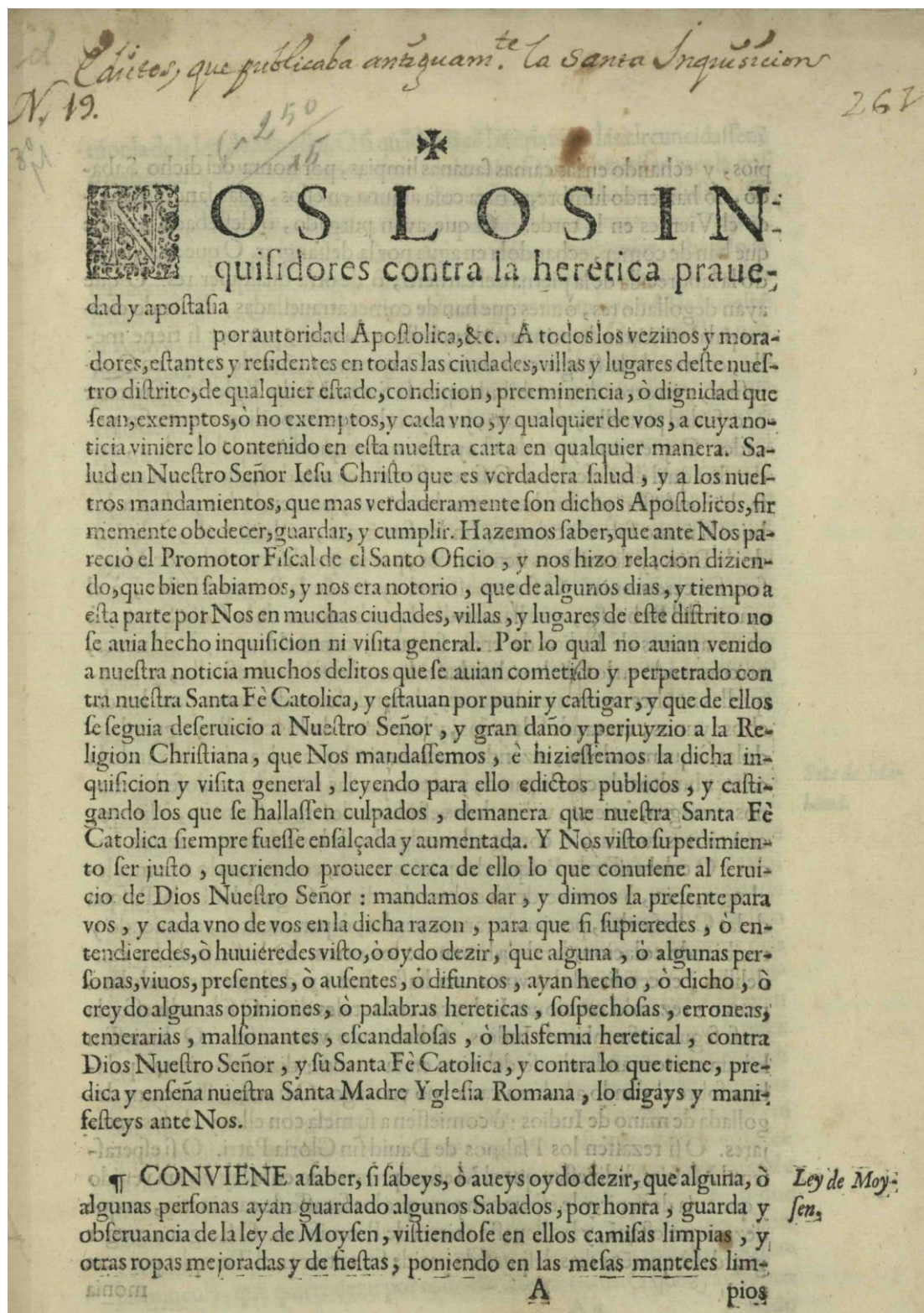
Por último, el predicador tuvo palabras para los cristianos que cometían delitos de costumbres, como aquellos que «dizen que el accessõ a muger libre, y mas con expuesta a ofender a Dios, por infelize precio, no es pecado» (p. 43), a quienes recordaba: «gufta Dios de que feays fantos, y que os abstengays de la fornicacion, y sepa cada vno de vosotros polleer su vafo¹¹⁷⁴ con pureza y honor» (p. 44).

Después de todas las herejías expuestas, es comprensible que el dominico, siguiendo el mensaje de la doctrina oficial, entendiase que la labor del Santo Oficio estaba más que justificada:

Muestra del cuydado que Dios tiene de su Iglesia es el Tribunal de la Inquificion, a quien llama fuego, y horno (...). Lumbre y luz de la Iglesia es el Tribunal, que sirve de atalaya, para q ningun mal se oculte: es horno, para que la paja se queme: y el orujo que sale de hera, y lagar, limpio el grano, y el vino (p. 53).

¹¹⁷⁴ El predicador entiende por *vaso* el propio cuerpo, como hacían Teodoreto o Crisóstomo, a diferencia de la interpretación de San Agustín, para quien se trata de la esposa (Colmenares, 1623, p. 44).

- **Anexo 44:** *Nos los inquisidores contra la heretica prauedad y apostafia (...)* [s. a.], [s. l.], [s. n.].



pios, y echando en las camas sauanas limpias, por honra del dicho Sabado, no haziendo lumbre, ni otra cosa alguna en ellos, guardandolos desde el Viernes en la tarde. O que ayan purgado, o desleibado la carne que han de comer, echandola en agua por la deliangrar. O que ayan sacado la landrecilla de la pierna del carnero, o de otra qualquier res. O que ayan degollado res, o aues que han de comer atrauelladas, diziendo ciertas palabras, catando primero el cuchillo en la vna, por ver si tiene mella, cubriendo la sangre con tierra. O que ayan comido carne en Quarisma, y en otros dias prohibidos por la Santa Madre Yglesia, sin tener necesidad para ello, teniendo, y creyendo que lo podian comer sin pecado. O que ayan ayunado el ayuno mayor que dizen del Perdon, andando aquel dia descalços. O si rezassen oraciones de Iudios, y a la noche se demandassen perdon los vnos a los otros, poniendo los padres a los hijos la mano sobre la cabeza, sin los santiguar, ni dezir nada, o diziendo de Dios, y de mis feays bendezidos, por lo que dispone la ley de Moyses y sus ceremonias. O si ayunassen el ayuno de la Reyna Hester, o el ayuno del Rebeaso, que llaman de el perdimiento de la Casa Santa, o otros ayunos de Iudios de entre semana, como el Lunes, o el Iueues, no comiendo en los dichos dias hasta la noche salida la estrella, y en aquellas noches no comiendo carne, y lauandose vn dia antes para los dichos ayunos, cortandose las vnas, y las puntas de los cabellos, guardandolas, o quemandolas, rezando oraciones iudaycas, alçando y baxando la cabeza bueltos de cara la pared, y antes que las rezen lauandose las manos con agua, o tierra, viltiendose vestiduras de farga, estameña, o lienço, con ciertas cuerdas, o correguelas colgadas de los cabos con ciertos nudos. O celebrassen la Pasqua del pan cenceño, comenzando a comerlechugas, apio, o otras verduras en los tales dias. O guardassen la Pasqua de las Cabanuelas, poniendo ramos verdes, o paramentos, comiendo y recibiendo colacion, dandola los vnos a los otros. O la fiesta de las candelillas, encendiendolas vna a vna hasta diez: y despues tornandolas a matar: rezando oraciones iudaycas en los tales dias. O si bendixessen la mesa segun costumbre de Iudios. O bebiendo vino cafer. O hiziesse la baraxa: tomando el vaso del vino en la mano: diziendo ciertas palabras sobre el dando a beber a cada vno vn trago. O si comiesse carne degollada de mano de Iudios: o comiesse a su mesa con ellos y de sus manjares. O si rezassen los Psalmos de Dauid sin Gloria Patri. O si esperassen el Melsias, o dixessen que el Melsias prometido en la ley no era venido y que auia de venir, y le esperauan para que los sacasse de cautiuerio, en que dezian que estaua, y los lleuasse a tierra de Promission. O si alguna muger guardasse quarēta dias despues de parida sin entrar en el Templo por ceremonia

monia de la ley de Moysen. O si quando nace las criaturas las circuncidassen, ò pusiesse nombres de Iudios, llamados assi. O si les hiziessen rae la crisma, ò labarlos despues de bautizados, donde les ponen el oleo, y crisma. O a la setima noche del naciemento de la criatura, poniendo vna vazia cõ agua, echando en ella oro, plata, aljofar, trigo, ceuada, y otras cosas, labando la dicha criatura en la dicha agua, diziendo ciertas palabras. O huuiessse hecho hadas a sus hijos. O si algunos estan casados a modo Iudayco. O si hiziessse el Ruaya, que es quando alguna persona parte camino. O si traxessen nominas Iudaycas. O si al tiempo que amassan sacassien la ala de la massa, y la echassen a quemar por sacrificio. O si quando està alguna persona en el articulo de la muerte le boluiesse a la pared a morir, y muerto le labassen cõ agua caliente, rapando la barba, y debaxo de los braços, y otras partes del cuerpo, y amortajandolos con lienço nucuo, calçones, y camisa, y capa plegada por cima, poniendoles a la cabeça vna almohada con tierra virgen, ò en la boca moneda, ò aljofar, ò otra cosa. O los endechassen, ò derramassse el agua de los cantaros, y tinajas en las casas del difunto, y en las otras de el barrio por ceremonia Iudayca, comiendo en el suelo tras las puertas pescado y azeytunas, y no carne por duelo del difunto, no saliẽdo de casa por vn año, por obseruancia de la dicha ley. O si los enterrassen en tierra virgen, ò en ossario de Iudios. O si algunos se han y do a tornar Iudios. O si alguno ha dicho, que tan buena es la ley de Moysen, como la de nuestro Redentor Iesu Christo.

O SI SIBEYS, ò oueys oydo dezir, que algunas personas ayan dicho, ò afirmado que la seta de Mahoma es buena, y que no ay otra para entrar en el Parayso. Y que Iesu Christo no es Dios, si no Profeta, y que no naciò de Nuestra Señora siendo Virgen antes del parto, y en el parto, y despues de el parto. O que ayan hecho algunos ritos, y ceremonias de la seta de Mahoma, por guarda y obseruancia della, assi como si huuiessien guardado los Viernes por fiesta, comiendo carne en ellos, ò en otros días prohibidos por la Sãta Madre Yglesia, diziendo que no es pecado vistiendo en los dichos Viernes camisas limpias, y otras ropas de fiesta. O ayan degollado aues, ò reses, ò otra cosa atrauessado el cuchillo, dexado la nuez en la cabeça, bolviendo la cara hãzia el Alquibla, que es hãzia el Oriente, diziendo, bizmilahi, y atando los pies a las reses. O que no coman ningunas aues que esten por degollar, ni que esten degolladas de manõ de muger, ni queriendolas degollar las dichas mugeres, por les estar prohibido en la seta de Mahoma. O que ayan retajado a sus hijos, poniendoles nombres de Moros, y llamandoles assi, ò que se llamassen nombres de Moros, ò que se huelguen que se los llamen. O que ayan dicho que no ay mas que Dios, y Mahoma su mensagero. O que ayan jurado por el Alquibla, ò dicho *Ba-lia mincula*, que quiere dezir por todos los juramentos. O que ayan ayuna-

*Seta de Ma-
homa.*

nado el ayuno del Romadã, guardado su Pasqua, dando en ella a los pobres limosna, no comiendo, ni bebiendo en todo el dia hasta la noche salida la estrella, comiendo carne, o lo q̃ quierẽ. O que ayã hecho el çahor leuantandose a las mañanas antes que amanezca a comer, y despues de auer comido, lauar se la boca, y tornarse a la cama. O que ayan hecho el Guado, lauandose los braços de las manos a los codos, cara, boca, narizes, oydos, y piernas, y partes vergonçosas. O que ayan hecho despues el çalã, bolviendo la cara haziã el Alquibla, poniendose sobre vna estera, o poyal, alçando y baxando la cabeza diziendo ciertas palabras en Arabigo, rezando la oracion del Hamdulylehy, colhua, elaguahat, y otras oraciones de Moros. Y que no comã tocino, ni beban vino por guarda y obseruancia de la seta de los Moros. O que aya guardado la Pascua del carnero, auiendole muerto, haziendo primero el Guado. O si algunos se ayan casado segun rito y costumbre de Moros, y que ayan cantado cantares de Moros, o hecho zambras, o ley las con instrumentos prohibidos. O si huuiessẽ alguno guardado los cinco mandamientos de Mahoma. O que aya puesto a si, o a sus hijos, o a otras personas hanças, que es vna mano, en remembrança de los cinco mandamientos. O que ayan lauado los difuntos, amortajandolos con lienço nuevo, enterrandolos en tierra virgen, en sepulturas huecas, poniendolos de lado con vna piedra a la cabeçera, poniendo en la sepultura ramos verdes, miel, leche, y otros manjares. O que ayan llamado, o invocado a Mahoma en sus neçessidades, diziendo, que es Profeta y mensagero de Dios, y que el primer templo de Dios fue la casa de Meca, dõde dizen està enterado Mahoma. O que ayan dicho, que no se bautizaron con creencia de nuestra santa Fè Catolica. O que ayan dicho, que buen siglo ayan sus padres, o abuelos que murieron Moros, o Iudios. O que el Moro se salua en su seta, y el Iudio en su ley. O si alguno se ha passado a Berberia, y renegado de nuestra santa Fè Catolica, o a otras partes y lugares fuera destos Reynos a se tornar Iudios, o Moros. O que ayan hecho, o dicho otros ritos, o ceremonias de Moros.

Seta de Lutero.

¶ O SI SABEYS, o auçys oydo dezir, q̃ alguno, o algunas personas ayan dicho, tenido, o creydo, que la falsa y dañada seta de Martin Lutero, y sus sequaces es buena. O ayan creydo, y aprobado algunas opiniones suyas, diziendo, que no es neçessario que se haga la confesiõ al Sacerdote, que basta confessarse a solo Dios. Y que el Papa, ni Sacerdotes no tienen poder para absolver los pecados. Y que en la Hostia consagrada no està el verdadero cuerpo de Nuestro Señor Iesu Christo. Y que no se ha de rogar a los Santos. Y que no ha de auer Imagenes en las Iglesias. Y que no ay Purgatorio. Y que no ay neçessidad de rezar por los difuntos. Y que no son neçessarias las obras, que basta la Fè con el Bautismo para salvarse. Y que qualquiera pueda confessar y comulgar vno a otro

otro debaxo de entrambas especies, pan y vino. Y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones, ni bulas. Y que los Clerigos, Frayles, y Monjas se pueden casar. O que ayan dicho que no ha de auer Frayles ni Monjas ni Monasterios, quitando las ceremonias de la Religion. O que aya dicho, que no ordenò ni instituyò Dios las Religiones. Y que mejor y mas perfecto estado es el de los casados, que el de la Religion, ni el de los Clerigos, ni Frayles. Y que no aya fiestas mas de los Domingos. Y que no es pecado comer carne en Viernes, ni en Quaresma, ni en Vigilias, porque no ay ningun dia prohibido para ello. O que ayan tenido, ò creydo alguna, ò algunas otras opiniones del dicho Martin Lutero y sus sequaces. O se ayan ydo fuera destos Reynos a ser Luteranos.

¶ O SI SIBEYS; ò aueys oydo dezir que alguna, o algunas personas viuas, o difuntas ayan dicho, o afirmado que es buena la seta de los Alumbrados, ò dexados, especialmente que la oracion mental està en precepto diuino, y que con ella se cumple todo lo demas. Y que la oracion es Sacramento debaxo de accidentes. Y que la oracion mental es la que tiene este valor, y que la oracion bocal importa muy poco. Y que los siervos de Dios no han de trabajar, ni ocuparse en exercicios corporales. Y que no se ha de obedecer a Prelado, ni padre, ni superior, en quanto mãdarẽ cosa q̃ estorue las horas de la oracion mental y contemplacion. Y que dicen palabras sintiendo mal del Sacramento del Matrimonio. Y que nadie puede alcanzar el secreto de la virtud si no fuere discipulo de los maestros que enseñan la dicha mala doctrina. Y que nadie se puede salvar sin la oracion que hazen, y enseñan los dichos maestros, y no se confesando con ellos generalmente. Y que ciertos ardores, temblores y desmayos que padecen, son indicios del amor de Dios, y que por ello se conoce que estan en gracia, y tienen el Espiritu Santo. Y que los perfetos no tienen necesidad de hazer obras virtuosas. Y que se puede ver, y se ve en esta vida la Essencia Diuina, y los mysterios de la Trinidad, quando llegan a cierto punto de perfeccion. Y q̃ el Espiritu Santo inmediatamente gouierña a los que asì viuen. Y que solamente se ha de seguir su mouimiento, è inspiracion interior para hazer, ò dexar de hazer qualquiera cosa. Y que al tiempo de la eleuacion de el SANTISSIMO SACRAMENTO, por rito y ceremonia necessaria, se han de cerrar los ojos. O que algunas personas ayan dicho y afirmado q̃ auiendo llegado a cierto punto de perfeccion, no pueden ver Imagenes santas, ni oyr Sermones, ni palabra de Dios, o otras cosas de la dicha seta y mala doctrina.

¶ O SI SIBEYS, ò aueys oydo dezir otras algunas heregias, especialmente que no ay Parayso, ò gloria para los buenos, ni infierno para los

*Seta de los
alumbrados.*

Diversas heregias.

A 3

los

los malos, y que no ay más de nacer y morir. O algunas blasfemias hereticas, como son no creo, descreo, reniego contra Dios Nuestro Señor, y contra la Virginitad, y limpieza de Nuestra Señora la Virgen MARIA, ò contra los Santos, y Santas de el Cielo. O que tengan, o ayan tenido familiares, inuocando demonios, y hecho cercos, preguntandoles algunas cosas, y esperando respuesta de ellos. O ayan sido bruxos, ò bruxas, ò ayan tenido pacto tacito, o expreso con el demonio, mezclando para esto cosas sagradas con profanas, atribuyendo a la criatura lo que es solo de el Criador. O que alguno siendo Clerigo de Orden Sacro, o Frayle professo se aya casado. O que alguno no siendo ordenado de Orden Sacerdotal aya dicho Missa, o administrado alguno de los Sacramentos de nuestra Santa Madre Yglesia. O que algun Confessor, o Confesores, Clerigos, o Religiosos, de qualquier estado, o condicion que sean en el acto de la Confesion, o proximately a ella, antes, o despues, o con pretexto de confesion, aunque no se siga simulandola en confessorio, o lugar diputado para confesiones, ayan solicitado a algunas personas para actos torpes, y deshonestos entre si, o para con otras personas, prouocandolas, ò induziendolas con hechos, ò palabras, ò teniendo con ellas deshonestas platicas, o si sabeys que algun Confessor, o Confesores, a quien sus Penitentes ayan dado noticia de semejantes sollicitaciones les ayan dexado de aconsejar que las denuncien en este Santo Oficio, ò le ayan enseñado que no tienen obligacion de denunciarlas, cuyo conocimiento, punicion, y castigo, priuatiuamente a Nos pertenece por declaracion de su Santidad. O si alguna otra persona se ha casado segunda, ò mas vezes, teniendo su primera muger, o marido viuos. O que alguno aya dicho, o afirmado, que la simple fornicacion, o dar a vsura, o logro, o perjurar se, no es pecado. O que es mejor, y vale mas estar vno amancebado, que casado. O que ayan hecho vituperios, y malos tratamientos a Imágenes de Santos, o Cruces. O que alguno no aya creydo en los Articulos de la Fe, o aya dudado de alguno de ellos. O aya estado vn año, o mas tiempo excomulgado, o ayan menospreciado, y tenido en poco las censuras de la Santa Madre Yglesia, diziendo, o haziendo cosa contra ellas. O si sabeys, o aueys oydo dezir, que alguna, o algunas personas so color de Astrologia, o que lo saben por por las estrellas y sus pactos, o por las rayas y señales de las manos, ò por otra qualquier arte, ciencia, ò facultad, ò otras vias respondan, y anuncien las cosas por venir dependientes de la libertad, y libre alvedrio de el hombre, o los casos fortuytos que han de acontecer, o lo hecho, y acontecido en las cosas passadas, ocultas y libres: diziendo y afirmando, o dando a entender, que ay reglas, arte, o ciencia para poder saber semejantes cosas. O que las vayan a preguntar, y consultar, siendo como to-

mo todo ello es para los tales efectos, falso, vano, y supersticioso, en gran daño y perturbacion de nuestra Religion y Christiandad.

¶ O SI SIBEYS, ò aueys oydo dezir, que algunas personas ayan tenido, ò tengan algunos libros de la seta y opiniones de el dicho Martin Lutero, ò otros hereges, ò el Alcoran, ò otros libros de la seta de Mahoma, o biblias en Romance, o otros qualesquier de los reprobados y prohibidos por las censuras y catalogos del santo Oficio de la Inquisicion. O que algunas personas no cumpliendo lo que son obligados, han dexado de dezir y manifestar lo que saben, o han oydo dezir, o dicho y persuadido a otras personas que no lo manifesten. O que han sobornado testigos para tachar falsamente los que han depuesto en el santo Oficio. O que algunas personas ayan depuesto falsamente contra otras por les hazer mal y daño, macular su honra. O que ayan encubierto, recetado, o fauorecido algunos hereges, dandoles fauor y ayuda: ocultando y encubriendo sus personas, o sus bienes. O que ayan puesto impedimento por si, o por otros al libre y recto exercicio del santo Oficio, y oficiales, o ministros del. O que ayan quitado, o hecho quitar algunos sambenitos donde estauan puestos por el Santo Oficio, o ayan puesto otros. O que los que han sido reconciliados y penitenciados por el Santo Oficio, no han guardado ni cumplido las carcelerias ni penitencias que les fuer nimpuestas. O si han dexado de traer publicamente el abito de reconciliacion sobre sus vestiduras. O que algunos reconconciliados, o penitenciados han dicho que lo que confesaron en el Sauto Oficio, ansi de si, como de otras personas, no fuesse verdad, ni lo auian hecho, ni cometido, y que lo dixeron por temor, o por otros respetos. O que ayan descubierto el secreto, que les fue encomendado en el santo Oficio. O que alguno aya dicho que los relaxados por el santo Oficio fueron condenados sin culpa, y que murieron martires. O que algunos que ayan sido reconciliados, o hijos, o nietos de condenados por el delito y crimen de la heregia, ayan usado, y usen officios publicos y de honra: que les son prihibidos porderecho comun, leyes, pragmaticas desta Reynos, è instrucciones del santo Oficio. O que se ayan hecho clérigos. O que tengan alguna dignidad Ecclesiastica, o seglar, o insignias de ella. O ayan traydo cosas prohibidas, como son, armas, seda, oro, plata, corales, perlas, chamelotes, paño fino, o caualgado a cauallo. O que en poder de algun Escriuano, ò Notario, ò otra persona esten algunos processos autos, denunciaciones, informaciones, ò prouanças tocantes a los delitos en esta nuestra Carta referidos.

Libros.

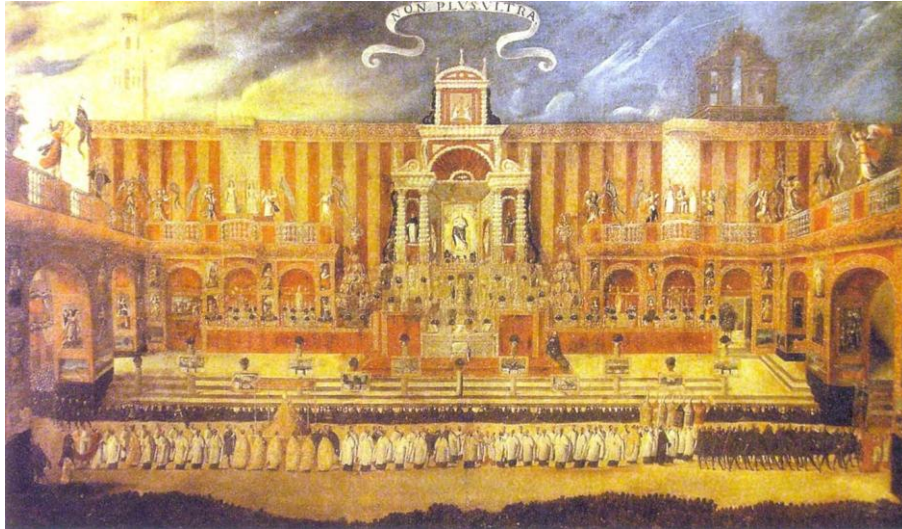
POR ENDE por el tenor de la presente amonestamos, exortamos y requerimos, y en virtud de santa obediencia, y fopena de excomunion mayor latē sententia, trina Canonica monitione premissa; Mādamos a todos, y qualquier de vos, que si supieredes, o huuieredes visto, o oydo dezir, que alguna persona aya hecho, dicho, tenido, o afirmado algunas cosas de las arriba dichas y declaradas, o otra qualquiera que sea contra nuestra Santa Fè Catolica, y lo que tiene, predica y enseña nuestra Santa Madre Iglesia de Roma, assi de viuos presentes, o ausentes, como de difuntos, sin comunicarlo con persona alguna (porque assi conuiene) vengays y parezcays ante Nos personalmente a dezirlo y manifestarlo, dētro de seys dias primeros siguientes, despues q̄ esta nuestra carta fuere leyda y publicada, o como della parte supieredes en qualquier manera. Con apercebimiento que vos hazemos, que passado el dicho termino, lo susodicho no cūpliendo. Demas, que aureys incurrido en las dichas penas, y censuras, procederemos contra los que rebeldes, è inobedientes fueredes, como cōtra personas que maliciosamente callan, y encubren las dichas cosas, y fiēten mal de las cosas de nuestra santa Fè Catolica, y censuras de la Iglesia. Y por quanto la absolucion del crimen y delito de la heregia nos està especialmente reservada: Mādamos y prohibimos so la dicha pena a todos y qualesquier Cōfessiores, Clerigos, o Religiosos, que no absueluan a persona alguna, que cerca de lo susodicho estē culpada, o no huuiere dicho, o manifestado, en el santo Oficio lo que dello supiere, o huuiere oydo dezir, antes la remitan ante Nos, para que sabida y aueriguada la verdad, los malos sean castigados, y los buenos y fieles Christianos conocidos y honrados: y nuestra santa Fè Catolica aumentada y enfalçada. Y para que lo susodicho venga a noticia de todos, y dello ninguno pueda pretender ignorancia, se manda publicar oy.

FOR

155/74

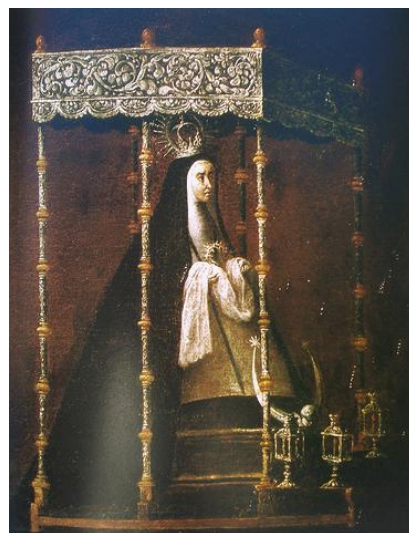
- **Anexo 45: *Procesión de la Inmaculada Concepción*. Anónimo, 1662.**

El lienzo recoge la procesión que tuvo lugar en 1662 por la consagración de la iglesia del Sagrario, aprovechando las celebraciones de acción de gracias en las que Sevilla estaba inmersa por la bula del papa Alejandro VII a favor de la Inmaculada Concepción y su festividad:



Anónimo: *Procesión de la Inmaculada Concepción* (1662)

- **Anexo 46: Pasos de la Santa Cruz de Jerusalén de Sevilla (s. XVI, izqda. y finales del s. XVII, dcha.).**

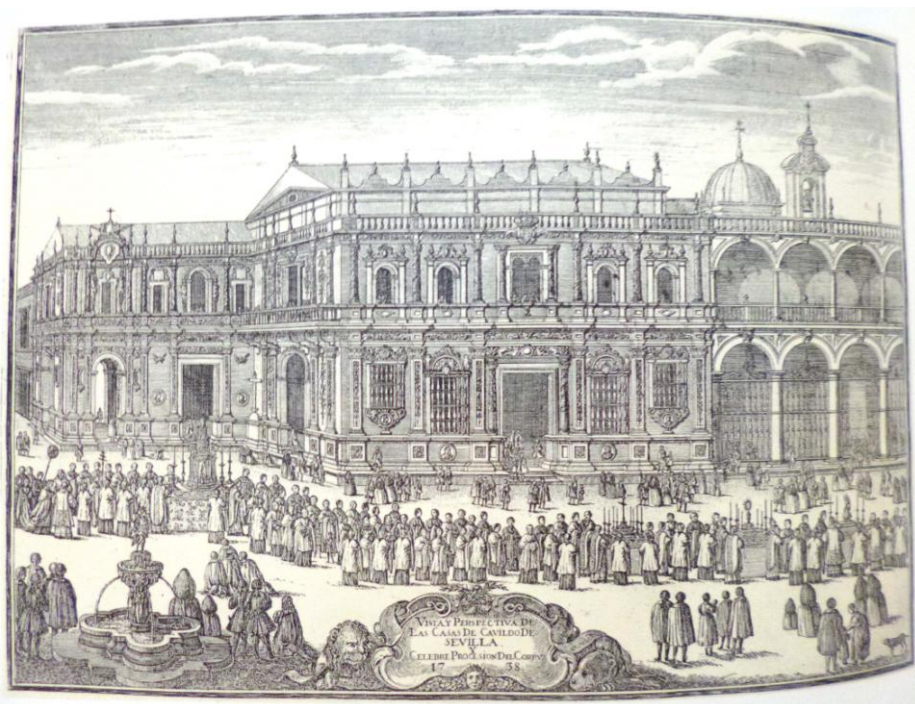


- **Anexo 47:** *Martínez Montañés contemplando la salida procesional de Nuestro Padre Jesús de la Pasión. Joaquín Turina y Areal, 1890.*



Joaquín Turina y Areal: *Martínez Montañés contemplando la salida procesional de Nuestro Padre Jesús de la Pasión* (1890)

- **Anexo 48:** *Vista y Perspectiva de las Casas de Cavildo de Sevilla y célebre Procesión del Corpus. Pedro Tortolero (atribuido), 1738.*



Pedro Tortolero (atribuido): *Vista y Perspectiva de las Casas de Cavildo de Sevilla y célebre Procesión del Corpus* (1738)

- **Anexo 49: Procesión del Corpus Christi. Anónimo, ca. 1780¹¹⁷⁵.**



Tarasca



Gigantes



Custodia con el Santísimo Sacramento y sacerdotes

¹¹⁷⁵ Se trata de una serie de ocho dibujos anónimos realizados hacia 1780 que recogen la procesión del Corpus Christi en Sevilla, basados en una representación de 1747 de Nicolás de León Gordillo (Portús, 1989, pp. 263–264). Tomamos la identificación de los diferentes elementos de la procesión de Portús, 1989, pp. 262–266.



Oficiales de sastre y paso de San Diego de Alcalá



Archicofradía del Santísimo Sacramento del Sagrario y paso del Niño Jesús



Reliquias



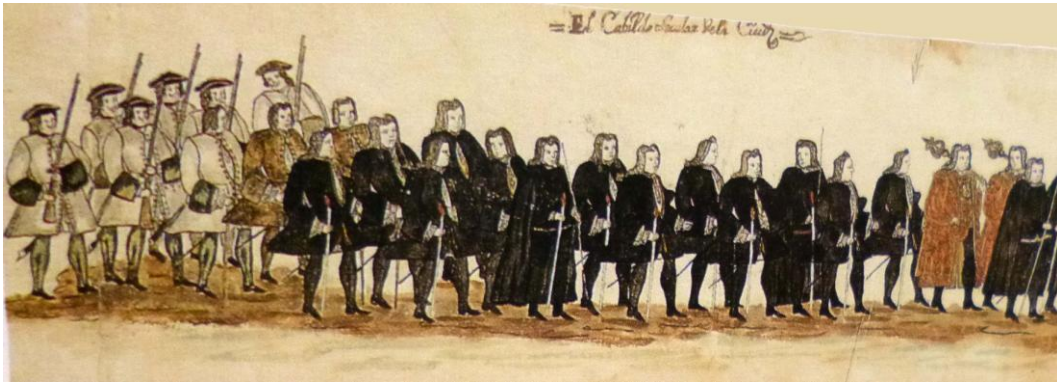
Mercedarios descalzos y agustinos descalzos



Cabildo eclesiástico



Tribunal de la Inquisición de Sevilla

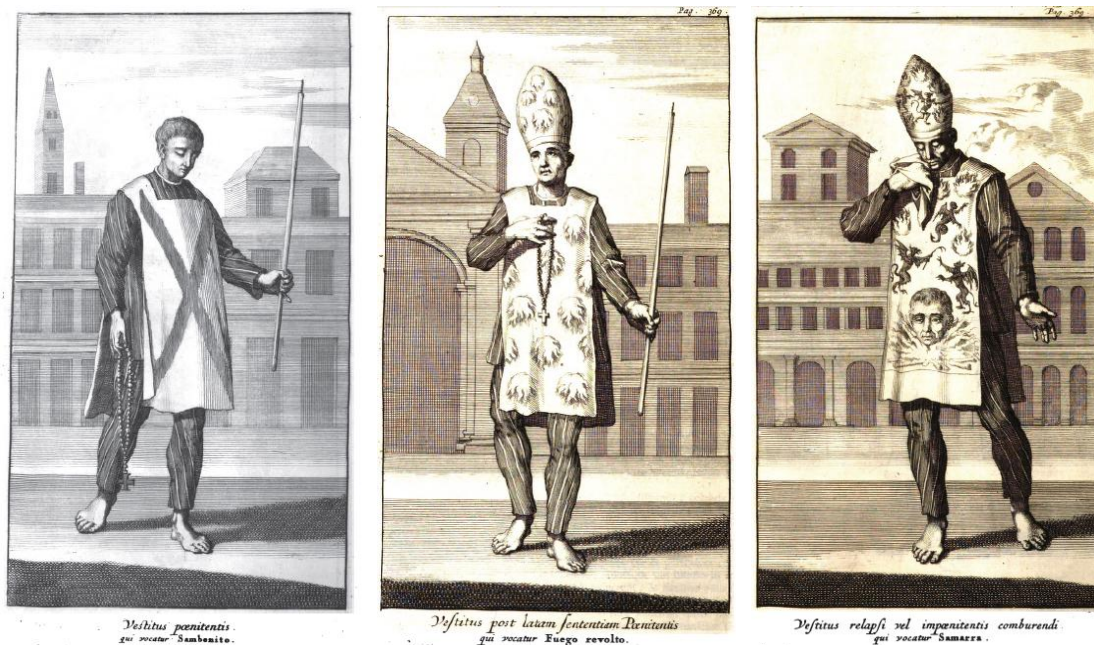


Cabildo secular

- **Anexo 50: Sambenitos y corozas.**



Sambenitos (Llorente, 1981a, p. 29)



Sambenitos (Limborch, 1692, p. 369)



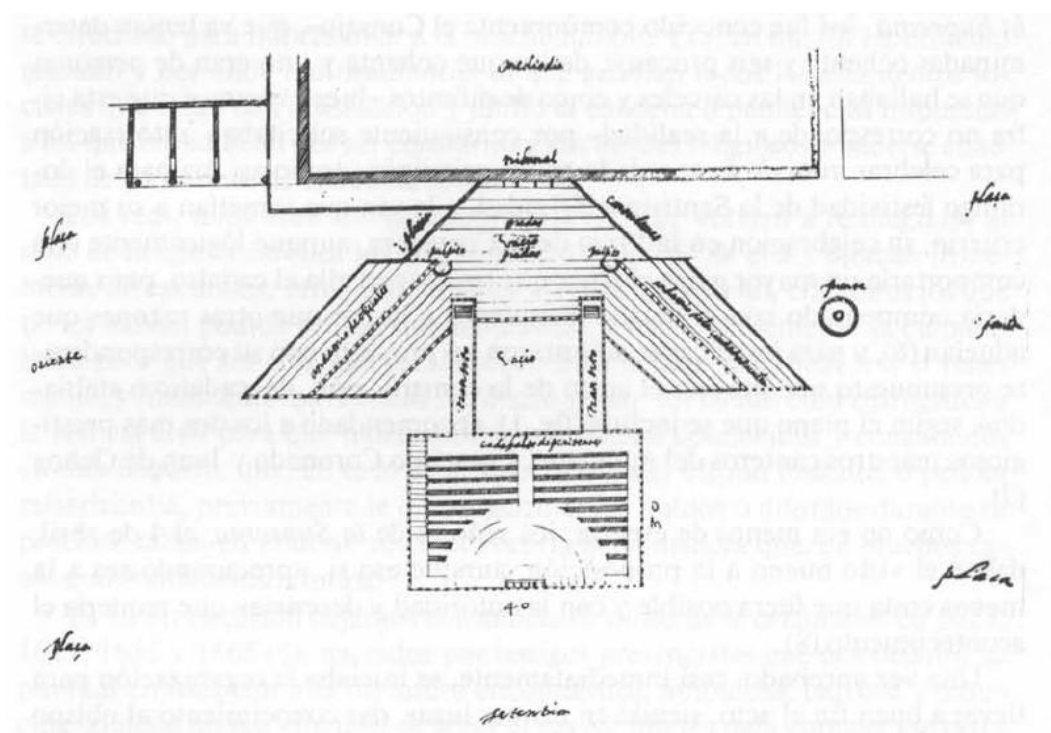
Corozas en Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid (Rizi, 1683)

- **Anexo 51:** Pregón público del auto de fe general.



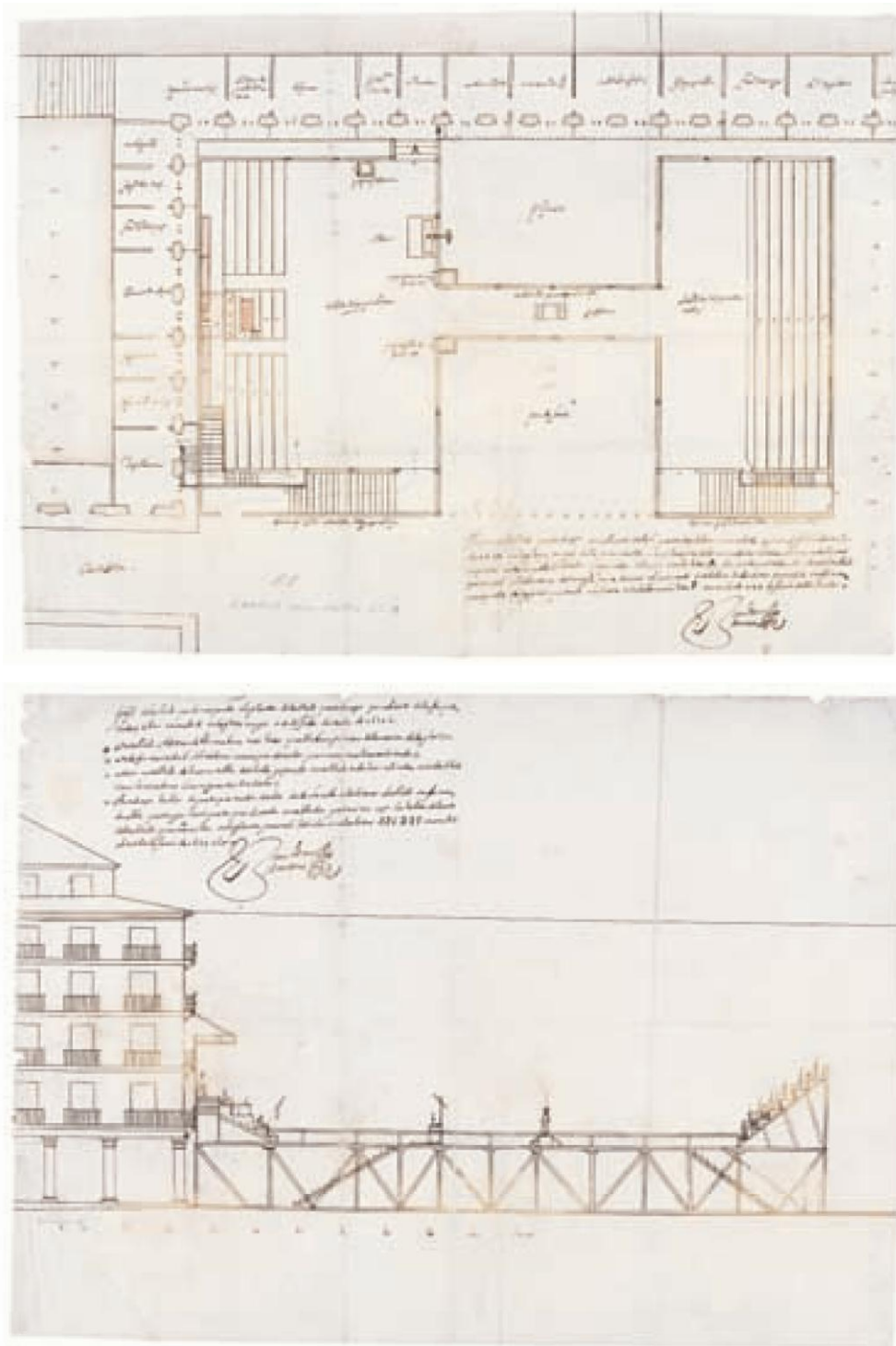
Pregón público del auto de fe general (Llorente, 1981c, p. 187)

- **Anexo 52:** Diseños de tablados de autos de fe generales.



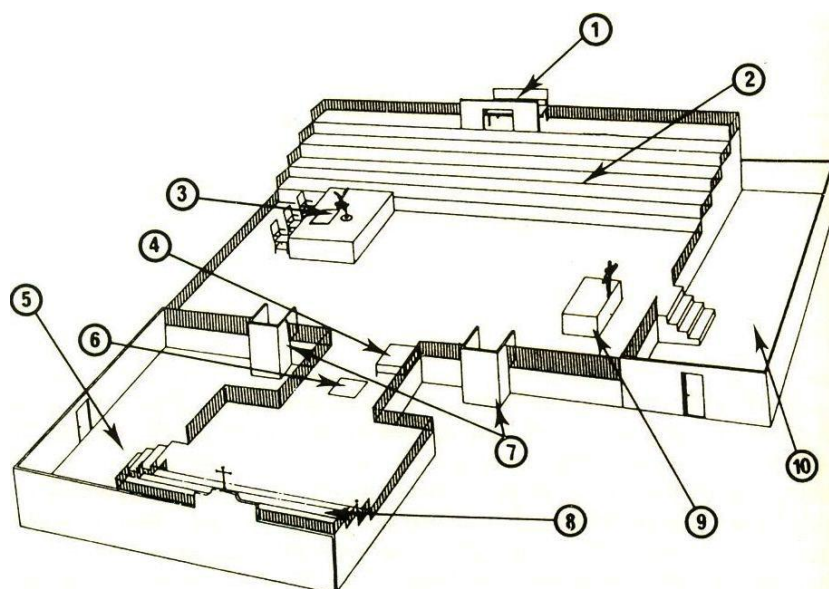
Francisco Coronado y Juan de Ochoa (alarifes): *Planta del auto de fe celebrado el 21 de mayo de 1595*¹¹⁷⁶ (Gracia Boix, 1983, p. 64)

¹¹⁷⁶ AHN, Inquisición, MPD 90.



Juan Gómez de Mora (maestro mayor): *Proyecto de tablado para el auto de fe de 1632 en la Plaza Mayor (1632a) (planta y alzado)*¹¹⁷⁷ (Priego, 2007, pp. 37 y 39)

¹¹⁷⁷ Museo de Historia de Madrid, ASA 2–390–70.



- 1) Lugar para los inquisidores. Delante de ellos se situaba el fiscal.
- 2) Estrado reservado para consultores y calificadores. A ambos lados de los miembros del tribunal se colocaban las autoridades civiles y eclesiásticas.
- 3) Mesa de los secretarios.
- 4) Pequeño estrado para el alguacil mayor.
- 5) Atrio por el que entraban los penitenciados.
- 6) Lugar donde se colocaban los penitenciados mientras se leía su sentencia.
- 7) Púlpitos desde los que se pronunciaban los sermones.
- 8) Estrado de los penitenciados, sentados en las gradas.
- 9) Altar con la cruz verde del Santo Oficio.
- 10) Atrio por el que entraban los inquisidores.

Esquema del tablado-modelo que solía levantarse en la plaza de Zocodover (Toledo), sacado de la planta trazada por Antonio Sevillano Ordóñez (1650) (Maqueda Abreu, 1992a, p. 128)

- **Anexo 53: Escudo de la Inquisición española.**

El escudo del Santo Oficio estaba compuesto por la Cruz verde, símbolo de la fe, flanqueada por una rama de olivo, símbolo del perdón, y una espada, símbolo de justicia y de lucha contra la herejía:



Escudo de la Inquisición española¹¹⁷⁸

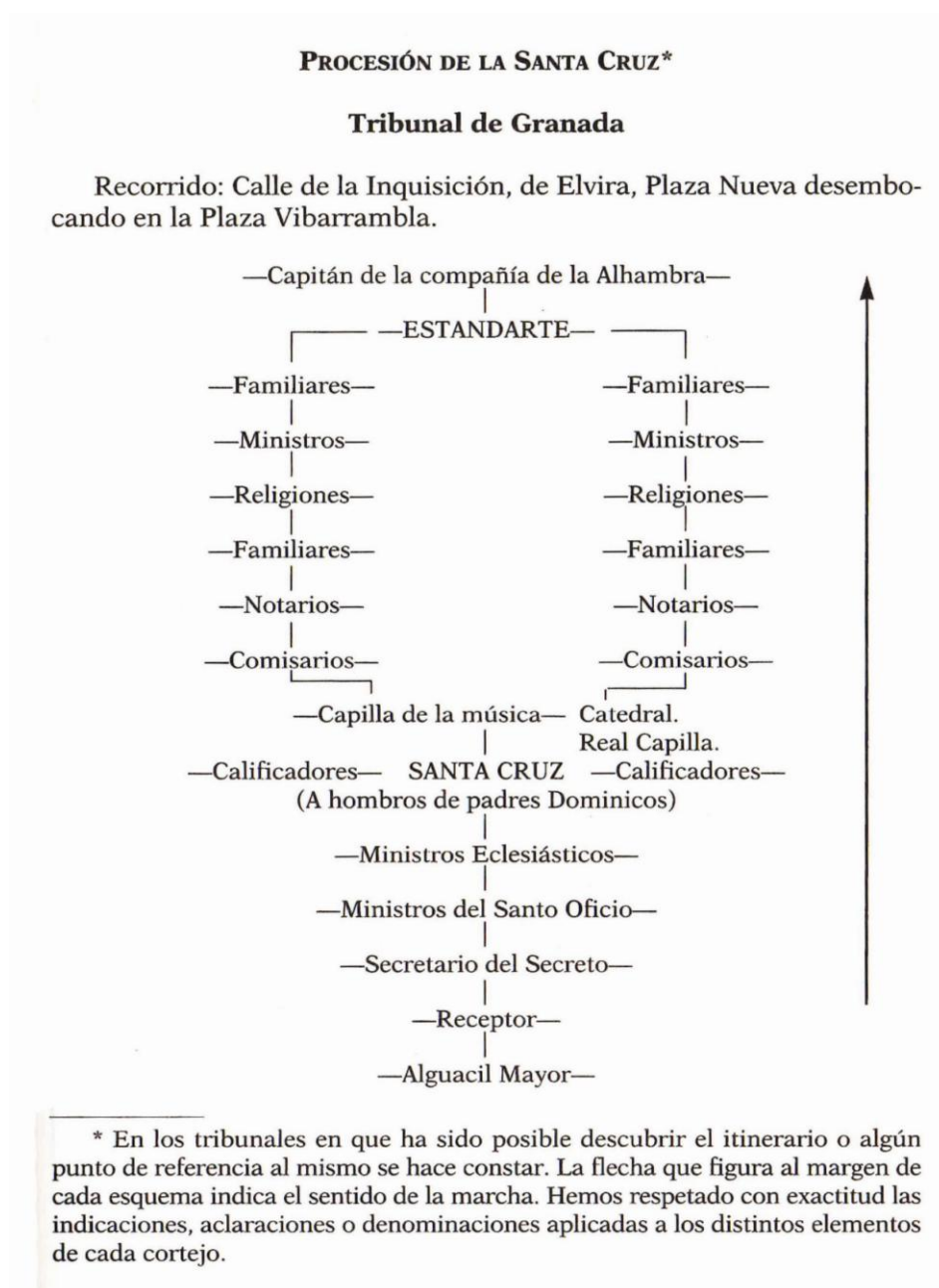
- **Anexo 54: Cruz verde y estandarte de la Inquisición.**



Cruz verde con velo (izquierda) y estandarte de la Inquisición (derecha)
en *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid* (Rizi, 1683)

¹¹⁷⁸ Sacado de la portada del Índice de libros prohibidos del inquisidor general Antonio Zapata (1632).

• **Anexo 55: Procesión de la Cruz verde.**

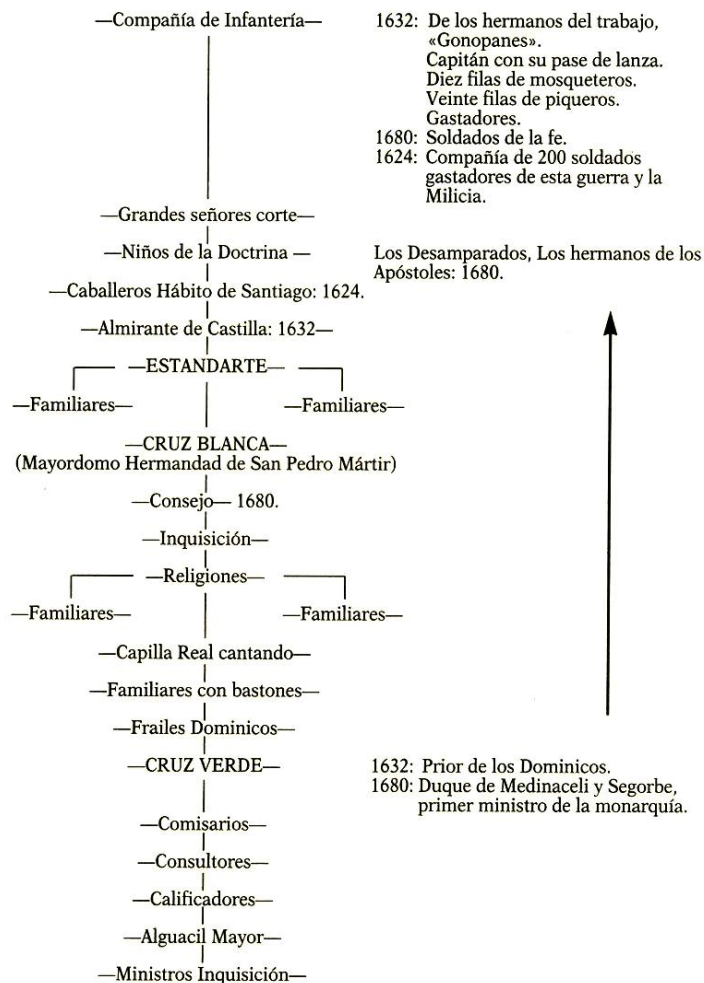


**Esquema de la procesión de la Cruz verde en el
tribunal de Granada (Maqueda Abreu, 1992a, p. 435)**

• **Anexo 56: Procesión de las Cruces.**

Tribunal de Corte*

Salida: Palacio de la Inquisición (Antes de Don Rodrigo Calderón).



* En el esquema se representan conjuntamente los perfiles de los Autos de 1624, 1632, 1680. Los elementos específicos de cada cortejo en esos años llevan la correspondiente indicación cronológica. Los que carecen de ella son los elementos comunes en los tres Autos.

Esquema de la procesión de las Cruces en el tribunal de Madrid (Maqueda Abreu, 1992a, p. 437)

- **Anexo 57: Efigies.**

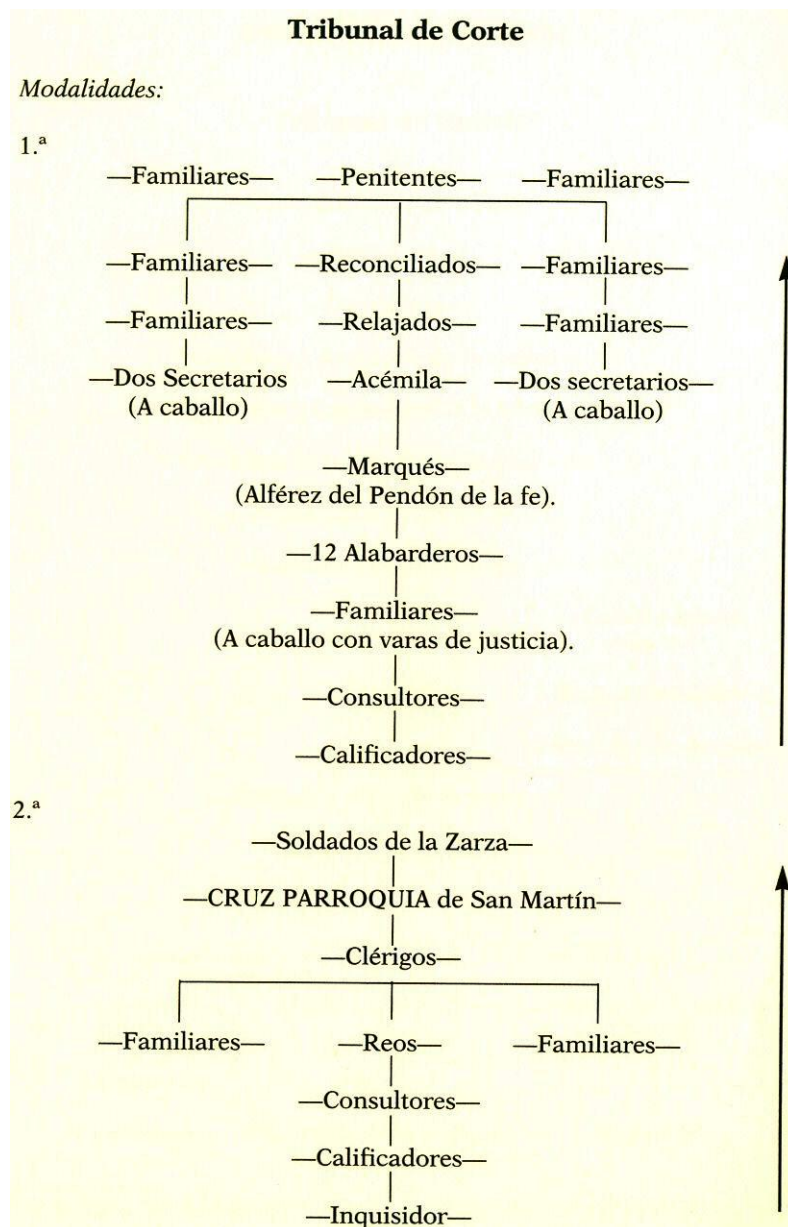


Efigies en Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid (Rizi, 1683)

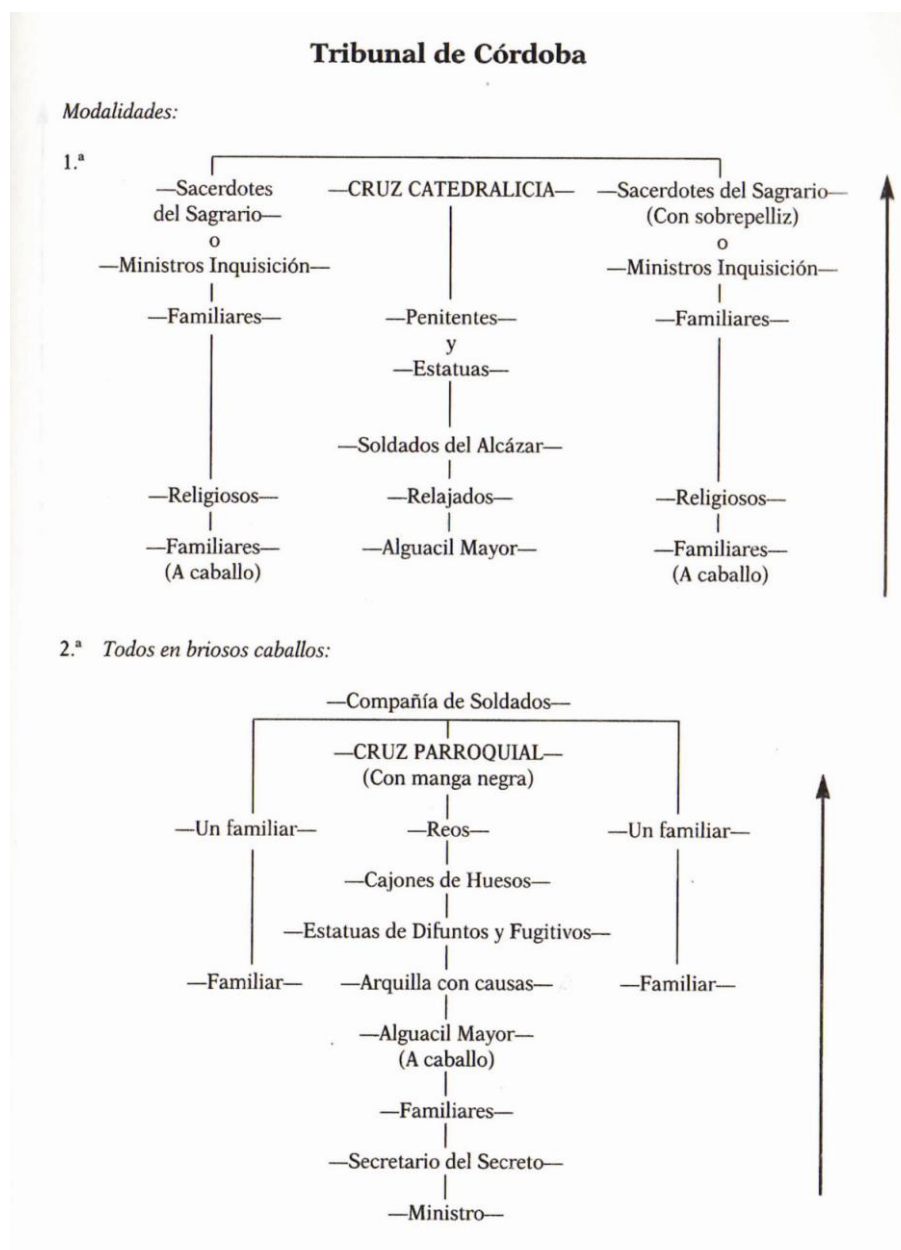
- **Anexo 58: Procesión de los reos.**



Procesión de los reos en Sevilla (Fernández Campos, 1986, p. 83)

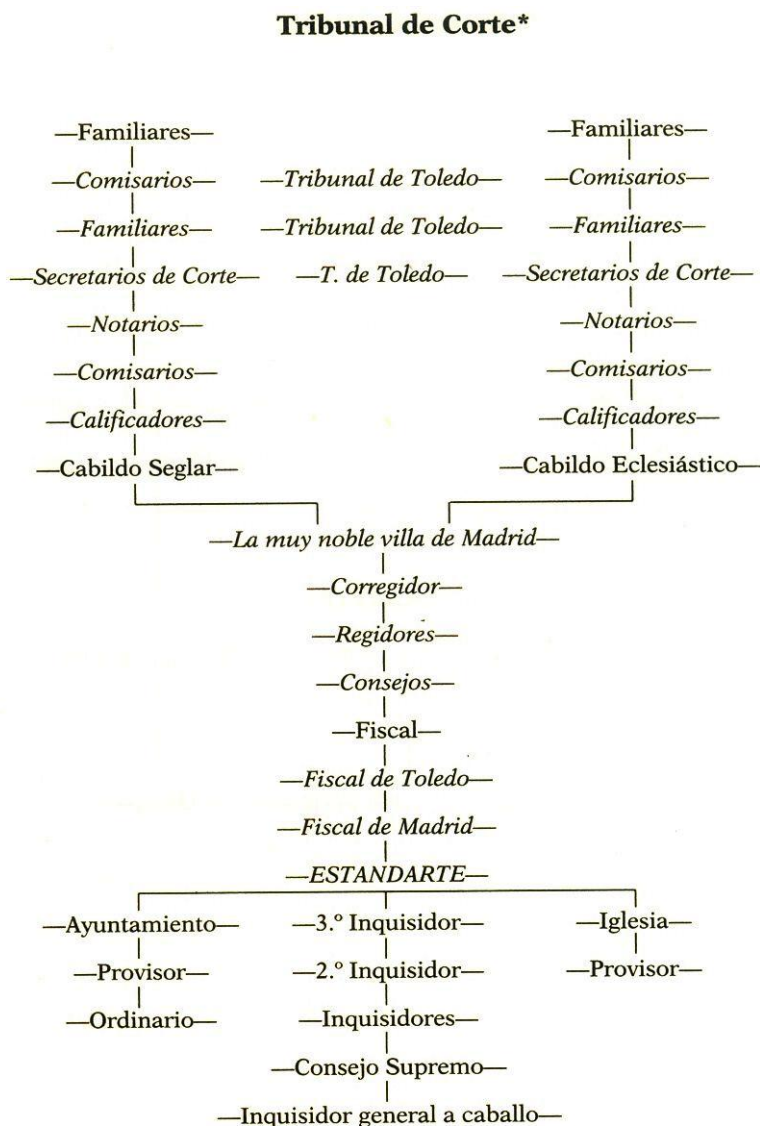


Esquema de la procesión de los reos en el tribunal de Madrid (Maqueda Abreu, 1992a, p. 447)



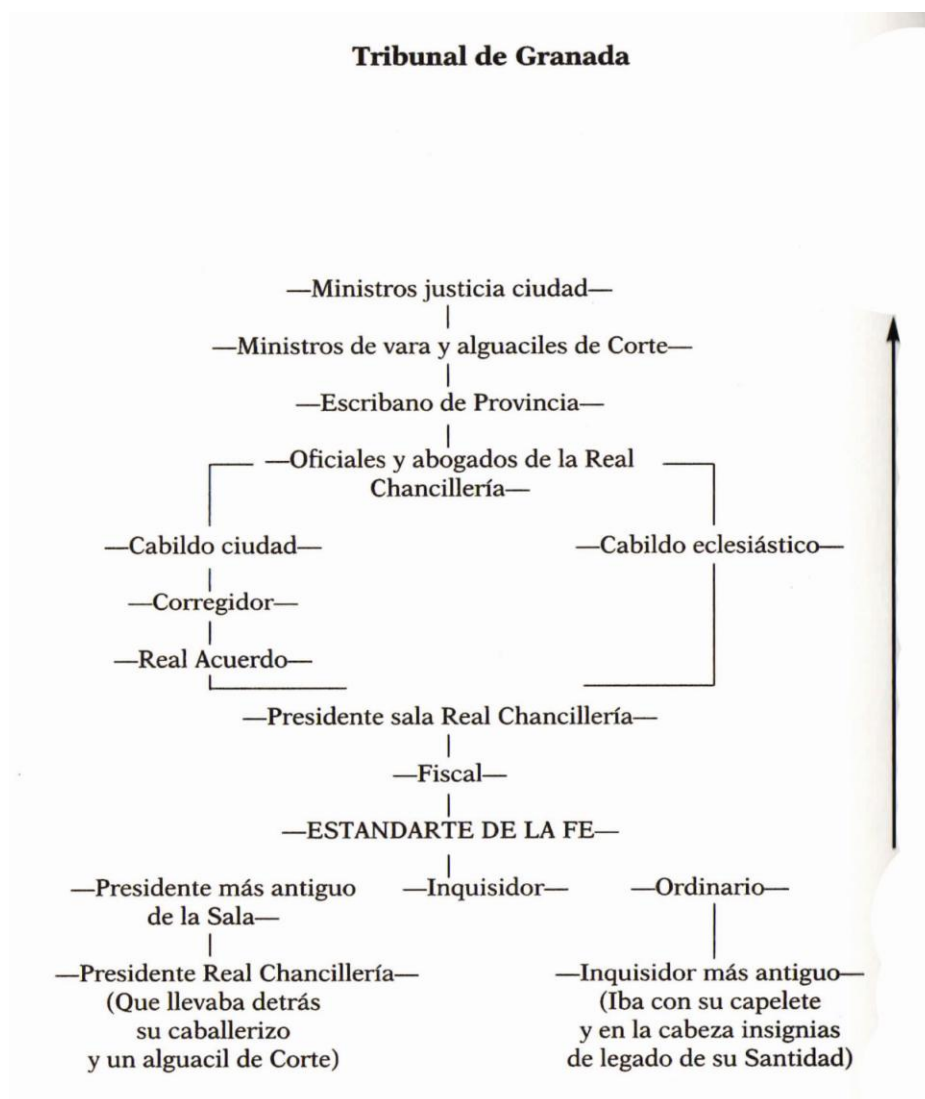
Esquema de la procesión de los reos en el tribunal de Córdoba (Maqueda Abreu, 1992a, p. 445)

• **Anexo 59: Procesión del tribunal.**



* Los personajes e instituciones en cursiva se refieren a Autos de fe generales con la presencia de la realeza.

**Esquema de la procesión de las autoridades
en el tribunal de Madrid (Maqueda Abreu, 1992a, p. 454)**



**Esquema de la procesión de las autoridades
en el tribunal de Granada (Maqueda Abreu, 1992a, p. 450)**

- **Anexo 60: Lectura de las sentencias de los reos.**



Reo escuchando su sentencia en *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla* (Herrera el Mozo, 1663)



Reos escuchando sus sentencias en *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid* (Rizi, 1683)

- **Anexo 61: Miserere (Salmos, 50 (51))¹¹⁷⁹.**

Miserere mei Deus secundum magnam; misericordiam tuam et; secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam

Amplius lava me ab iniquitate mea et a peccato meo munda me

Quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum contra me est semper

¹¹⁷⁹ Texto en latín en

<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalmi%2050&version=VULGATE> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris

Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea

Ecce enim veritatem dilexisti incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi

Asparges me hysopo et mundabor lavabis me et super nivem dealbabor

Auditui meo dabis gaudium et laetitiam exultabunt ossa humiliata

Averte faciem tuam a peccatis meis et omnes iniquitates meas dele

Cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis

Ne proicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me

Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me

Docebo iniquos vias tuas et impii ad te convertentur

Libera me de sanguinibus Deus Deus salutis meae exultabit lingua mea iustitiam tuam

Domine labia mea aperies et os meum adnuntiabit laudem tuam

Quoniam si voluisses sacrificium dedissem utique holocaustis non delectaberis

Sacrificium Deo spiritus contribulatus cor contritum et humiliatum Deus non spernet

Benigne fac Domine in bona voluntate tua Sion et aedificentur muri Hierusalem

Tunc acceptabis sacrificium iustitiae oblationes et holocausta tunc inponent super altare tuum vitulos.

Ten compasión de mí, oh Dios, según su gran misericordia: según la multitud de tus piedades, borra mi iniquidad.

Lávame enteramente de mi culpa: de mi pecado, purifícame.

Pues yo mi iniquidad la reconozco, y mi pecado ante mis ojos está siempre.

Pequé contra ti solo e hice lo que es malo en tu presencia. Porque te manifiestes justo en tu sentencia y sin reproche cuando juzgas.

Mira, en culpa he nacido, y en pecado mi madre concibióme.

Mira, si la sinceridad del corazón te place, tú enséñame sabiduría dentro de mis entrañas.

Rocíame con hisopo y seré limpio, lávame y blanco quedaré como la nieve.

Déjame oír de gozo y alegría, alégrense mis huesos triturados.

Aparta ya tu faz de mis pecados y acaba de borrar mis culpas todas.

Crea, oh Dios, para mí corazón limpio, y un espíritu firme en mi renueva.

No me eches de delante de tu cara, ni retires de mí tu santo espíritu.

Vuélveme la alegría de tu gracia y fortaléceme con espíritu magnánimo.

Yo enseñaré al impío tus caminos, y a ti se volverán los pecadores.

Líbrame de la pena de la sangre, oh Dios, oh Dios, salvador mío: alégrese mi lengua en tu justicia.

Señor, mis labios abre, y anunciará mi boca tu alabanza.

Porque no te es acepto el sacrificio, y si yo un holocausto te inmolará, tú no lo aceptarías.

Mi sacrificio, es mi espíritu contrito: un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias:

Obra, Señor, benignamente, haz con Sión de tu bondad alarde, y de Jerusalén edifica de nuevo las murallas.

Entonces aceptarás los puros sacrificios, ofrendas y holocaustos, entonces ofrecerán sobre tu altar novillos.

- **Anexo 62: Himno Veni Creator Spiritus**¹¹⁸⁰.

*Veni Creator Spiritus,
mentes tuorum visita,
imple superna gratia,
quae tu creasti, pectora.
Qui diceris Paraclitus,
donum Dei Altissimi,
fons vivus, ignis, caritas,
et spiritalis unctio.
Tu septiformis munere,
dextrae Dei tu digitus,
tu rite promissum Patris,
dermone ditans guttura.
Accende lumen sensibus,
infunde amorem cordibus,*

¹¹⁸⁰ Texto en latín y traducción en http://es.wikipedia.org/wiki/Veni_Creator [Consulta: 23 de abril de 2015].

*infirmi nostri corporis,
virtute firmans perpeti.
Hostem repellas longius,
pacemque dones protinus;
ductore sic te praeviso,
vitemus omne noxium.
Per te sciamus da Patrem
noscamus atque Fillim;
teque utriusque Spiritum
credamus omni tempore.
Deo Patri sit gloria,
et Filio, qui a mortuis
surrexit, ac Paraclito
in saeculorum saecula.
Amen.*

Ven Espíritu Creador,
visita las almas de tus fieles,
llena de la divina gracia los corazones
que Tú mismo has creado.
Tú eres nuestro consuelo,
don de Dios altísimo,
fuente viva, fuego, caridad
y espiritual unción.
Tú derramas sobre nosotros los siete dones,
Tú el dedo de la mano de Dios,
Tú el prometido del Padre,
pones en nuestros labios los tesoros de tu palabra.
Enciende con tu luz nuestros sentidos,
infunde tu amor en nuestros corazones
y con tu perpetuo auxilio,
fortalece nuestra frágil carne.
Aleja de nosotros al enemigo,
danos pronto tu paz,

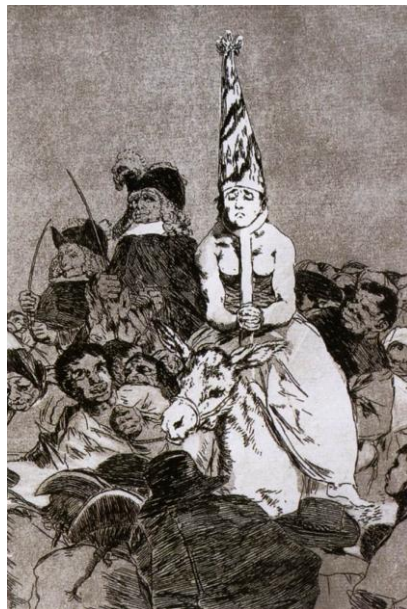
siendo Tú mismo nuestro guía
evitaremos todo lo que es nocivo.

Por ti conozcamos al Padre
y también al Hijo y que en ti,
que eres el Espíritu de ambos,
creamos en todo tiempo.

Gloria a Dios Padre
y al Hijo que resucitó de entre los muertos,
y al Espíritu Consolador, por los siglos de los siglos.
Amén.

- **Anexo 63: *No hubo remedio*. Francisco de Goya y Lucientes, 1799.**

Aunque el grabado de Goya que mostramos a continuación es de finales del siglo XVIII, creemos que puede resultar útil para hacernos una idea de cómo sería la exposición a la vergüenza pública en el XVII:



Francisco de Goya y Lucientes: *No hubo remedio* (Capricho nº 24, 1799)

- **Anexo 64:** *Auto de fe presidido por Santo Domingo de Guzmán*. Pedro Berruguete, ca. 1493–1499.



Pedro Berruguete: *Auto de fe presidido por Santo Domingo de Guzmán* (ca. 1493–1499)

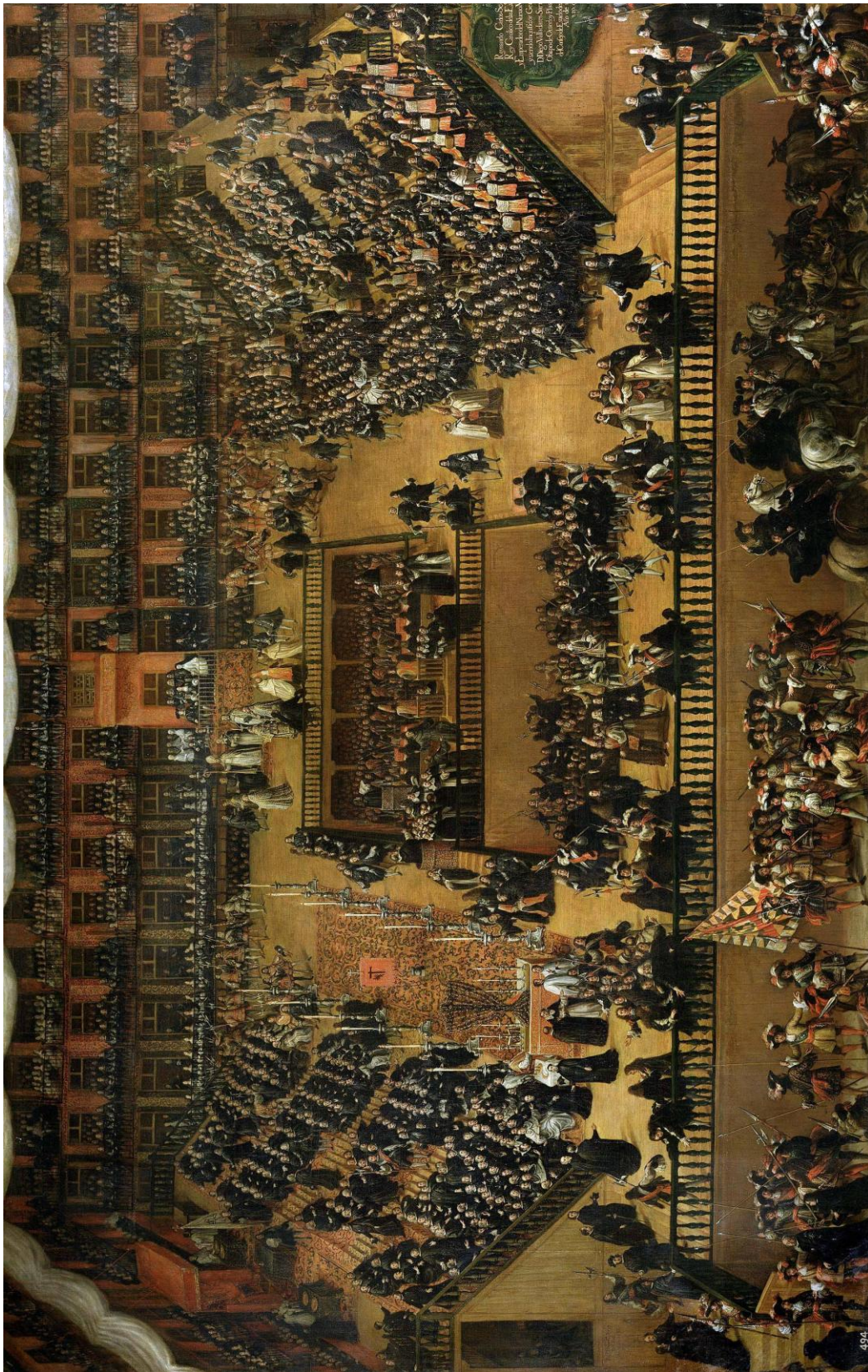
El lienzo de Pedro Berruguete, conservado en el Museo Nacional del Prado (Madrid), no es una fuente que refleje *fielmente* cómo eran los autos a finales del siglo XV. En primer lugar, porque, siguiendo una manera tradicional de representación pictórica, el artista sitúa en un mismo escenario acontecimientos ocurridos en distintos momentos e incluso lugares (Bethencourt, 1992, p. 163). Así, vemos en el mismo espacio cómo, presumiblemente, se le está comunicando la sentencia a un hereje,

mientras que otros ya están siendo ajusticiados en la hoguera, ejecución que no tenía lugar en el mismo sitio que el auto. Y, en segundo lugar, porque los personajes visten al modo castellano de la época de los Reyes Católicos (Museo Nacional del Prado, 2009, p. 39), pero Santo Domingo de Guzmán es anterior, pues falleció en el primer tercio del siglo XIII. Por esto y por el lugar en el que estuvo la pintura, la sacristía del monasterio dominico de Santo Tomás de Ávila, podemos deducir que la intención de la obra era hacer una analogía entre la persecución de la herejía albigense realizada por Santo Domingo y la que entonces hacía pocos años que se había iniciado en los reinos de los Reyes Católicos. Sonia Caballero Escamilla (2009) afirma que el auto de fe que pintó Berruguete fue el que se celebró en Ávila en 1491 por el famoso asesinato del Santo Niño de La Guardia¹¹⁸¹ (s. p.).

Para saber más sobre el lienzo de Berruguete, véase Caballero Escamilla, 2009 y Scholz-Hänsel, 1992.

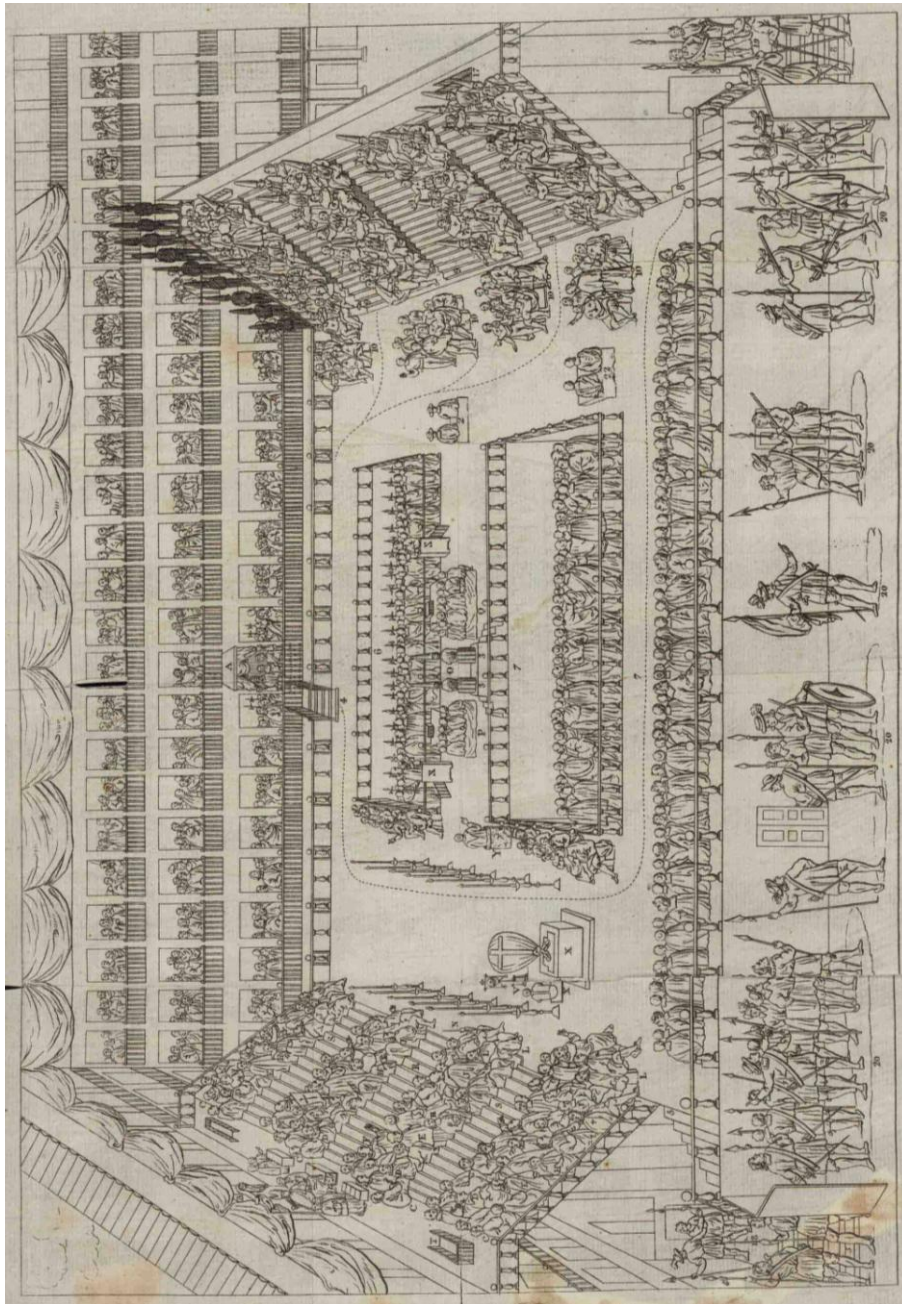
¹¹⁸¹ Se trata del supuesto asesinato ritual de un niño, perpetrado por judíos, emulando la crucifixión de Cristo. Este tipo de historias fueron frecuentes y se conocen como *libelo de sangre*.

- **Anexo 65:** *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid*. Francisco Rizi, 1683.



Francisco Rizi: *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid* (1683)

- **Anexo 66:** Estampa del auto de fe celebrado el 30 de junio de 1680 en la plaza Mayor de Madrid. Gregorio Fosman, 1680.



**Gregorio Fosman: estampa del auto de fe celebrado el
30 de junio de 1680 en la plaza Mayor de Madrid (Olmo, 1680)**

El grabado de Fosman identifica cada elemento de la puesta en escena del auto de fe mediante números y letras cuya correspondencia encontramos detallada en la relación de Olmo (1680, pp. 138–143).

- **Anexo 67:** *Auto público de fe de Toledo*. Fray Juan Rizi (atribuido), ca. 1656.



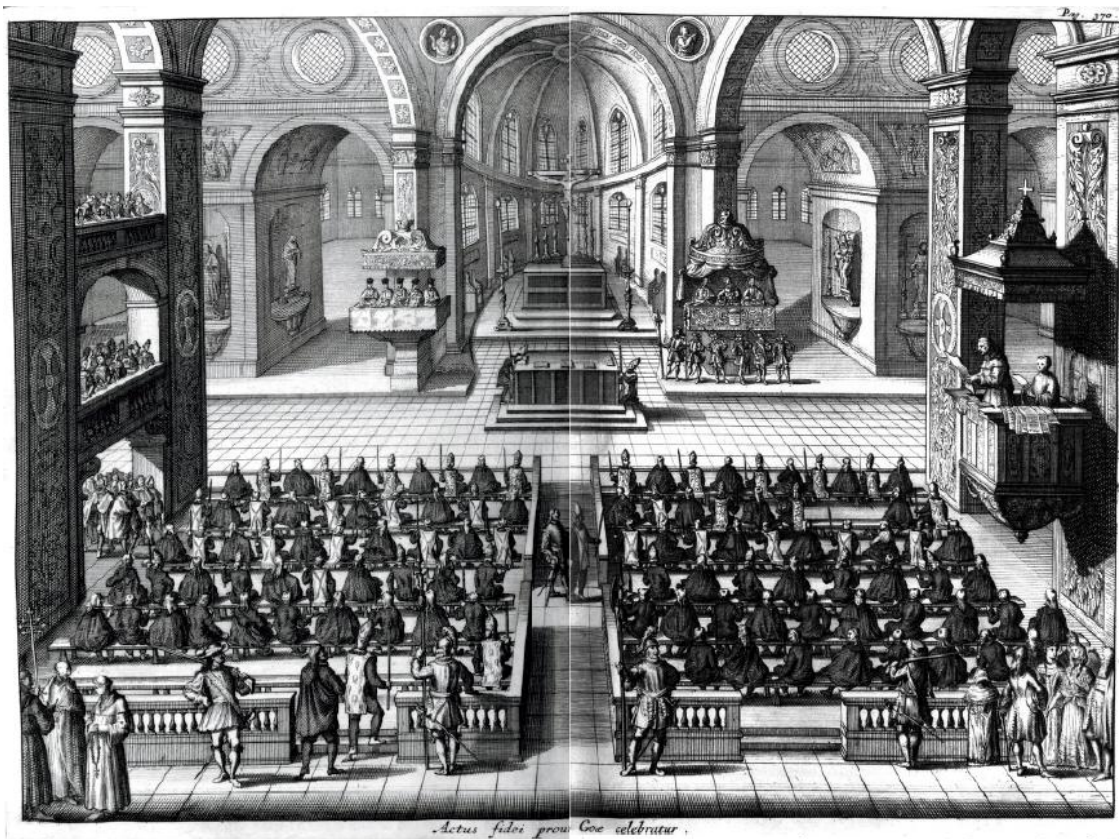
Fray Juan Rizi (atribuido): *Auto público de fe de Toledo* (ca. 1656)

- **Anexo 68: Dibujo del auto de fe general celebrado en Madrid en 1632. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez (atribuido), 1632.**



**Diego Rodríguez de Silva y Velázquez (atribuido):
dibujo del auto de fe general celebrado en Madrid en 1632 (1632)**

- **Anexo 69:** Auto de fe particular.



Auto de fe particular en una iglesia de Goa (India)¹¹⁸² (Limborch, 1692, p. 370)

- **Anexo 70:** Tabla de autos de fe confirmados, celebrados en Sevilla durante el siglo XVII.

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
1	06/05/1601	Iglesia de Santa Ana
2	06/05/1602	Iglesia de Santa Ana
I	30/11/1604 (San Andrés)	Plaza de San Francisco
3	30/11/1606 (San Andrés)	Iglesia de Santa Ana
4	16/12/1607	Iglesia de Santa Ana
5	30/11/1608 (San Andrés)	Iglesia de Santa Ana

¹¹⁸² Goa fue territorio de Portugal, por ello tuvo Inquisición.

Nº	Fecha	Lugar
6	30/11/1609 (San Andrés)	Iglesia de Santa Ana
7	1610	Iglesia de Santa Ana
8	1611	Iglesia de Santa Ana
9	28/10/1612 (San Simón y Judas)	Iglesia de Santa Ana
10	21/12/1620	Iglesia de Santa Ana
11	06/03/¿1622? (cuarto domingo de Cuaresma)	Iglesia de Santa Ana
12	28/02/1623	
13	12/03/1623	Iglesia de Santa Ana
14	06/06/1624	Convento de San Pablo
15	23/06/1624	Convento de San Pablo
II	30/11/1624 (San Andrés)	Plaza de San Francisco
16	23/08/1625	Capilla de San Jorge
17	28/02/1627 (segundo domingo de Cuaresma)	Convento de San Pablo
18	11/04/1627 (domingo de Cuasimodo)	Iglesia de San Marcos
19	22/07/1628	Iglesia de San Marcos
20	22/07/1629	Iglesia de San Marcos
21	24/08/1631 (San Bartolomé)	Iglesia de San Marcos
22	26/10/1631	Iglesia de San Marcos
23	26/02/1632	
24	28/10/1632 (San Simón y Judas)	
25	16/10/1633	Iglesia de San Marcos
26	24/09/1634	
27	24/10/1634	
28	23/08/1637	Iglesia de San Marcos

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
29	22/11/1637	Iglesia de San Marcos
30	24/02/1638	Convento de las Dueñas
31	18/10/1638	Iglesia de San Marcos
32	18/10/1643	Convento de San Pablo
33	17/04/1644	Convento de San Pablo
34	16/07/1645	Iglesia de Santa Ana
35	24/08/1645 (San Bartolomé)	Iglesia de Santa Ana
III	29/03/1648	Plaza de San Francisco
36	13/08/1651	Iglesia de Santa Ana
37	02/03/1653 (primer domingo de Cuaresma)	Convento de San Pablo
38	25/05/1653	Iglesia de Santa Ana
39	30/11/1653 (San Andrés)	Iglesia de Santa Ana
40	11/01/1654	Capilla de San Jorge
41	11/06/1656 (Santísima Trinidad)	Convento de San Pablo
42	29/10/1656	Iglesia de Santa Ana
43	24/02/1657	Capilla de San Jorge
44	30/06/1658	Iglesia de Santa Ana
45	24/08/1658 (San Bartolomé)	Iglesia de San Vicente
46	09/03/1659	Iglesia de Santa Ana
IV	13/04/1660 (San Hermenegildo)	Plaza de San Francisco
47	¿20/11?/1661	Iglesia de Santa Ana
48	30/11/1661 (San Andrés)	Convento de San Pablo
49	14/05/1662	Iglesia de Santa Ana
50	¿?/¿04 ó 05?/1663	
51	08/07/1663	Convento de San Pablo
52	04/03/1664	Convento de San Pablo

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
53	04/04/1664	Convento de San Pablo
54	14/06/1665	Convento de San Pablo
55	14/03/1666	Iglesia de Santa Ana
56	30/11/1666 (San Andrés)	Iglesia de Santa Ana
57	07/04/1669	Iglesia de Santa Ana
58	10/11/1669	Iglesia de Santa Ana
59	1670	Convento de San Pablo
60	07/12/1670	Convento de San Pablo
61	30/11/1673 (San Andrés)	Convento de San Pablo
62	24/06/1674	Iglesia de Santa Ana
63	06/09/1676	Iglesia de Santa Ana
64	13/06/1677	Iglesia de Santa Ana
65	30/11/1678 (San Andrés)	Convento de San Pablo
66	07/04/1680	Iglesia de Santa Ana
67	¿02?/03/1681	Iglesia de Santa Ana
68	29/06/1682	
69	22/08/1682	
70	24/09/1684	Iglesia de Santa Ana
71	08/10/1684	Iglesia de Santa Ana
72	31/03/1686	Iglesia de Santa Ana
73	10/05/1687	
74	21/09/1687 (San Mateo)	Iglesia de Santa Ana
75	25/10/1687	
76	10/04/1688	
77	¿?/05/1688	
78	29/11/1688	
79	03/07/1689	Iglesia de Santa Ana

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
80	18/12/1689	Iglesia de Santa Ana
81	03/03/1691	Capilla de San Jorge
82	11/03/1691 (segundo domingo de Cuaresma)	Convento de San Francisco
83	18/03/1692	Convento de San Francisco
84	18/05/1692	Iglesia de Santa Ana
85	30/11/1693 (San Andrés)	Convento de San Francisco
86	13/03/1695	Iglesia de Santa Ana
87	18/12/1695	Iglesia de Santa Ana
88	14/10/1696	Iglesia de Santa Ana
89	17/11/1697	Iglesia de Santa Ana
90	21/12/1698	Iglesia de Santa Ana
91	20/12/1699	Iglesia de Santa Ana

- **Anexo 71:** Tabla de autos de fe particulares, probablemente celebrados en Sevilla durante el siglo XVII.

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
1	¿20/07?1621	
2	30/11/1630 (San Andrés)	Iglesia de San Marcos
3	1649	
4	15/11/1654	Capilla de San Jorge
5	30/11/1660 (San Andrés)	Convento de San Pablo
6	13/04/1662 (San Hermenegildo)	
7	07/11/1666	Iglesia de Santa Ana

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
8	1667	
9	07/04/1668	Iglesia de Santa Ana
10	14/04/1669	Convento de San Pablo
11	22/03/1686	

- **Anexo 72: Tabla de otros autos de fe particulares, improbablemente celebrados en Sevilla durante el siglo XVII.**

<u>Nº</u>	<u>Fecha</u>	<u>Lugar</u>
1	1619	
2	11/04/1624	Iglesia de San Marcos
3	13/08/1652	Iglesia de Santa Ana
4	31/03/1653	Convento de San Pablo
5	15/05/1656	
6	05/07/1665	¿Convento de San Pablo?
7	13/03/1688	
8	10/07/1689	¿Iglesia de Santa Ana?
9	04/11/1697	Iglesia de Santa Ana
10	1698	

- **Anexo 73: Plaza de San Francisco.**

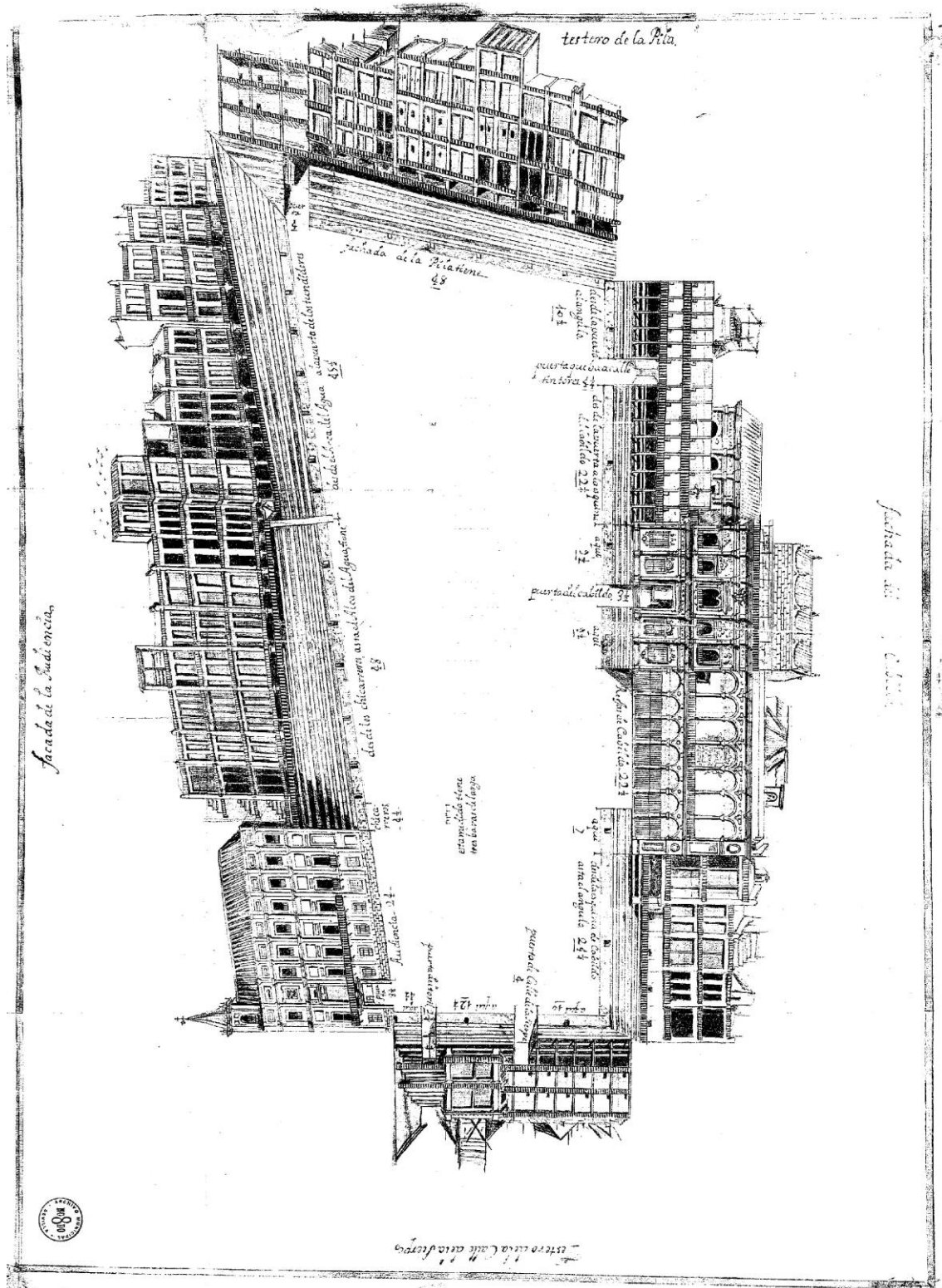


Aspecto actual de la plaza de San Francisco desde el Edificio Laredo



Louis Meunier: *La plaza de San Francisco* (1668b)¹¹⁸³

¹¹⁸³ Portús (1989, p. 166).



Plano de la Plaza de San Francisco preparada para una corrida de toros (1730)¹¹⁸⁴

¹¹⁸⁴ Archivo Municipal de Sevilla (AMS), P. L.-I-10-2.

- **Anexo 74:** Carta de Andrés de Álava dirigida al Consejo de la Suprema sobre «lo que se acostumbra en la Inquisi^{on} de SSevilla en la Çelebración del auto y en el acompañamiento de los Inqui^{res} hasta el cadalso y en el assiento que en el tienen» (1595)¹¹⁸⁵.

217 229

Se me sea acostumbrado en la Inquisi^{on} de SSevilla
 en la Çelebración del auto y en el acompañamiento de los Inqui^{res}
 para el cadalso y en el assiento que en el tienen es el siguiente

El Cavildo de la Ciudad y el de la iglesia vienen a acompañar a los Inquisidores y
 van en procecion llevando uno del Cavildo de la Ciudad, otro del Cavildo de
 la iglesia asomado derecha por su antigüedad, excepto que el Dean va como el
 Asistente y el Dean lleva la mano izquierda y el Asistente la derecha.
 Tras de estos sigue el fiscal que va en medio solo delante de los inquisidores
 y lleva el estandarte sin que nadie vaya a los lados llevando las borlas
 luego va el inquisidor mas nuevo a la mano derecha y el ordinario
 a la izquierda y luego siguen los demás = inquisidores y retas
 de ellos van algunos familiares de los mas entrados a cavallo para servir
 la gente =

En el caso de esto no hay sillas para nadie sino gradas
 que cubren con alfombras y se adorna el lugar del dicho cadalso lo
 mas decente mente que se puede y en el lugar donde van de esta manera
 Los Inquisidores se pone el dosel de la Inquisición con lo qual se diferencia
 su asiento del que tienen los demás y de uno del dosel se sientan por su
 antigüedad los inquisidores y el ordinario sigue al Inquisidor mas nuevo
 y de allí adelante a la mano izquierda se sienta el Cavildo de la Ciudad
 y a la derecha el Regente y Audiencia y el Cavildo de la iglesia.
 Tiene su cadalso aparte allado de la dicha Audiencia y Regente
 y como todos tres inquisidores casi ocupan todo el ancho del dosel
 viene a ocupar el el ordinario y Regente con lo qual parece que los
 Inquisidores estan con la autoridad que conviene = este mismo es
 el acompañamiento y asiento que se usa y se acostumbra en las Inquisi^{on}
 de Granada, Toledo, y Murcia y en ninguna de ellas ni en Valladolid
 usan sillas los inquisidores en el auto sino gradas como es el dicho
 diferenciando su lugar en el dosel =

Yo don Andrés
 de Álava

¹¹⁸⁵ Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, f. 217r.

- **Anexo 75: Cruz del arquillo del Ayuntamiento.**



- **Anexo 76: *El suplicio de Diego Duro*. Lucas Valdés, siglo XVIII.**



Lucas Valdés: *El suplicio de Diego Duro* (principios del siglo XVIII)



Quemadero de Sevilla (detalle)

- **Anexo 77:** Breve *Postulat a nobis* del papa Clemente VIII por el cual a los judeoconversos portugueses se les perdonaban los delitos de fe pendientes (23 de agosto de 1604)¹¹⁸⁶.

SSP, LEG, 2649, 1 (1)



Clementis PP. VIII.
Ad Futuram rei memoriam. *Postulat a nobis*
 officij. Pastoralis ratio, ut Dominico regi in
 vigilantes, non solum a suis illius custodia
 tuamur, sed omni etiam studio curemus, ut
 Christi fideles; qui callidissimi demonis arte decepti, a
 recte veritatis tramite recesserunt, pravis erroribus reli-
 giosis in viam salutis redeant, & ad vultu Christi primo
 quoque tempore reducantur. Cum itaq; sicut accepimus
 in Portugallia, & Algarbiorum Regnis, ac Provincia, &
 Dominijs, ac locis charissimo in Christo filio nostro Phi-
 lippo Portugallie & Algarbiorum Regi Catholice; & eo-
 rundem Regnorum corona subiectis, post edicta a feli-
 cis recordationis Clemente VII. & deinde a Paulo III.
 Romanis Pontificibus, predecessores nostris literas
 super generali venia, & absolutione per eandem prede-
 cessores omnibus, & singulis utriusque sexus ex He-
 braica perfidia ad Christi fidem conuersis, eorumque filijs
 & descendens, ex Regnis prefatis Portugallie, & Al-
 garbiorum oriundis, & in eis degentibus, forensibus, ex-
 teris, & alienigenis, super apostasia a fide, hæresibus, &
 quibuscunque alijs criminibus, excessibus & delictis cō-
 tra Catholicam fidem per eos commissis, modo & forma
 in eisdem literis contentis attributa & concessa, nonnul-
 li ex genere huiusmodi oriundi Hebraicam perfidia rur-
 sus sectari, aliaque contra fidem Catholicam crimina, & de-
 licta committere non dubitauerint, in Dei offensam Chri-
 sti fidelium scādalum, & suarum perniciem animarum.
 Cumque ij omnis, tum quia graves contra hæc delicta
 perpetrantes pœnæ sunt inflictæ, ac per tribunal Inqui-
 sitionis hæreticæ prauitatis eorundem Regnorum aduer-
 sus delinquentes seuerè, & absque remissione executio-
 ni demandantur: tum quia omnem vltioris veniæ spem
 sibi præclusam esse existimant, in deterius prolabantur,

A & pcc-

¹¹⁸⁶ Archivo General de Simancas (AGS), SSP, leg. 2649, 1 (1).

& peccata quotidie peccatis cumulant, unde grauiora,
 non solum eiusdem Regnis & dominijs, sed alijs damna
 inferri possēt, nisi huic malo saluari, ac benigno aliquo
 remedio quamprimum occurratur: imo si eiusdem noua
 alterius & generalis remissionis obtinenda ratio propo-
 natur, proculdubia sperandum est, breui fore, ut ij om-
 nes ad cor reuerſi ſaniora conſilia ſuſcipiant, & ad eadē
 Regna, cultu Catholicae fidei retento, ſub eiusdem Phi-
 lippi Regis id ſummopere deſiderantis, & à nobis enixe
 poſtulantis, obedientia reuerentantur: Ideo nos eius ve-
 ſtigijs inhaerentes, qui miſerator & longanimis, & mul-
 tum miſericors eſt, quiq; interdū eo conſilio diſtingu-
 lat peccata hominum, ut reſpiciant, & ſalutarem poen-
 tentiam amplectantur, ac grauiſſimis etiam cauſis ad fi-
 dei Catholicae conſervationem, & dictorum Regnorū
 tranquillitatem pertinentibus, atque eorundem præde-
 ceſſorum noſtrorum exemplo adducti, motu proprio,
 & ex certa ſcientia, ac matura deliberatione noſtris, om-
 nes & ſingulos nuncq; ſeruantibus in ſuo genere, quo-
 uis modo (ex dictis Regnis & Dominijs oriundos) qui ſi-
 ue in eiſdem Regnis & Dominijs nunc degant, ſiue
 ab illis jam receſſerint, & in quacunque mundi parte, tā
 in terris Chriſtianorum, quā etiā in locis Infidelium &
 haereticorum, aliorumque Chriſtiana & Catholicae fidei
 hoſtium, commercij, ſeu negotiationis, vel quacunque
 alia cauſa commorantur, dummodo tamen habitum &
 nomen Chriſtianorum retineant, & pro Chriſtianis ſe-
 gerant (alioquin ſi conſtiterit, eos habitū & nomē Chri-
 ſtianorum, vbicunque commorati fuerint, non retinuiſ-
 ſe, & pro Chriſtianis ſe non geſiſſe, ſed palam & publi-
 cē à fide Chriſtiana apoſtaſe, in hiſce noſtris literiſco
 prehendi minime ſint, & præſenti gratia perfrui minime
 valeant) etiam ſi eorum aliqui ex dictis Regnijs & domi-
 nijs Coronæ Portugallie, occasione prædictorū delictorū,
 ſeu metu poenarum, in eos qui hæc delicta commit-
 tunt, inflictarū, aut alia quauis de cauſa receſſerint, & ex
 dictis

dictis regnis exiles fuerint) necnon etiā alios quoscūq;
nouiter conuersos; & de huiusmodi Hebraeorū, uel opres-
serunt genere procreatos; uel alijs quouis modo origi-
nē trahentes, etiā forenses; exteros & alienigenas, in præ-
dictis tamen Portugallie & Algarbionū Regnis, alijsq;
Prouincijs, Dominijs & locis, eisdē Philippo Regi & Co-
ronæ Portugallie præfatis subiectis cōmorantes, ac in
illis domiciliū, uel habitationē quouis modo habentes,
aut illorum filios, nepotes, & descendentes; quoad præ-
sentes uidelicet in Regnis & Dominijs præfatis, ex nūc;
prout ex tunc; cū primum præsentis literæ in eisdē Reg-
nis & dominijs, modo & formā infra scriptis publicatę
fuerint; quo uerō ad absentes, ex nunc pariter prout ex
tunc; cū primū ad Regna & Dominia præfata illis de
cetero mansuri reuersi fuerint, dūmodo illi scilicet, qui
in Italia, Gallia, Germania, & alijs Europę Regionibus,
prouincijs, & locis quibuscūque cōmorantur, intra an-
nū qui uerō extra Europā, intra biennium ad summū, à
die publicationis præsentū in eisdē Regnis & Dominijs
faciendę computandę, in Regna & Dominia prædicta
reuerſerint, cuiuscūque illi status, gradus, ordinis, & cō-
ditionis fuerint; tam laici, quā clerici, etiā in sacris ordi-
nibus constituti, seculares, uel cuiuscunque ordinis, etiā
militaris, regulares, & in quacunque dignitate constitu-
ti fuerint, etiā si præsentis in dictis Regnis & dominijs,
usque in diē prædictę publicationis, aut ab illijs absen-
tes, etiā deinceps supra dictis respectiue annis duran-
tibus, in regnis & dominijs præfatis, uel extra illa pro he-
reticis habiti, & ut tales declarati, ac pro talibus accusati
inquisiti, diffamati publice uel occulte extiterint, ac etiā
si eorum aliqui iudicialiter abiurauerint, necnon etiā
carcerati (non tamen ex causa secūdi lapsus) uel sub cau-
tionibus relaxati reperiantur, & etiā si contra illos sit
lata sententia, cū bonorū confiscatione. Dummodo ta-
lis sententia non sit publicata, & executioni demanda-
ta; & dūmodo etiā ipsi carcerati, uel sub cautionibus re-

A 2

laxati,



5
 laxati, qui de hæresi vel apostasia à fide cōdēnati fuerint,
 aut confessi vel contriti exierint, abiurationē corā In-
 quisitoribus hæreticæ prauitatis dictorum Regnorum, &
 illorū Notario, ad duobus saltem testibus, in illorū tribu-
 nali facere teneantur, quæ abiuratione facta, etiam absq;
 alia publica penitentiâ per eos faciendâ, relaxari, & præ-
 senti gratia, etiâ quoad remissionem poenarum tempo-
 raliū, & bonorum, ut præfertur, gaudere debeant, ab
 omnibus & singulis poenæ eisdem hætenus, & quod absē-
 tes, deinceps dictis annis respectiue durantibus perpetra-
 tis, etiam hæreses, ab eadē fide apostasias, & alios quoscū-
 que impios errores redolentibus, cæterisq; quantumuis
 grauib; grauissimis, enormibus & enormissimis, ac al-
 ias qualificatis peccatis, criminibus, delictis, & excessi-
 bus huiusmodi, etiam si illa sub generali expressione nō
 veniant, & specialem notam requirerent. Nec non a qui-
 busuis excommunicationum, suspensionum, interdicto-
 rum, & alijs Ecclesiasticis, temporalibus, corporalibus,
 etiam capitalibus sententijs, censuris & poenis, à iure vel
 ab homine, & à quibuscunq; contra hæreticam prauita-
 tē Inquisitoribus præmissorum, & alia quavis occasione
 vel causa latis & promulgatis, etiâ si in illis per plures an-
 nos infirduerant, & eorū absolutio nobis & Apostoli-
 cæ Sedis per quasconq; cōstitutiones Apostolicas, & etiâ
 per literas dicte Cene Domini legi solitas, specialiter, vel
 alias quomodolibet generaliter reseruata existat, quorū
 omnium & singulorū qualitates, quantitates & circun-
 stantias etiâ aggravantes, pro expressis haberi volumus, ab
 hæreticæ videlicet prauitatis huiusmodi in foro ciuili,
 criminali & contentioso, ut præfertur, penitus & plena-
 riē in foro autē cōscientiæ, tã à prædictis, quã à reliquis
 etiâ criminibus, alijsq; excessibus hæreticæ prauitatis hu-
 iusmodi minime redolentibus, ex nunc prout ex tunc,
 postquã, ut infra dicetur, sacramentaliter cōfessi fuerint
 ac hæreses & apostasias à fide in eadē sacramentali con-
 fessione anathematizauerint, & de restati fuerint, in iun-
 ctis

³
 Dispoenentij, salutaribus, & alijs quæ de iure fuerint
 iniungenda, & à contra, auctoritate Apostolica tenore
 presentium gratiose absoluiamus & liberamus: ac huius
 modi, censuras & poenas illis, & cuilibet eorum remitti-
 timus & condonamus, ac illis vniuersis & singulis gene-
 ralē à præmissis omnibus, & quibuscunq; peccatis, ex-
 cessibus, criminibus & delictis, veniam, absolutionē, &
 remissionē concedimus, & impartimur. Necnon eosdē
 carceratos, & alios detentos, ac etiam exules à carceribus
 & exilijs, quibus occasione criminum hæresis & apostas-
 iæ huiusmodi detēti, & cōdemnari existūt, ac quoad ab-
 sentes in futurū dictis annis respectiue durantibus exti-
 terint, relaxamus, liberamus, ac liberos demittimus, ac
 relaxari, liberari, & liberos dimitti mandamus. Necnon
 omnē infamiae maculā siue notā cōtra eos præmissorū
 occasione, tā ex proprijs, quā ex parētū, cōsanguineorū
 & affiniū culpis, & alias quouis modo insurgentes, ab eis
 penitus, & abstergimus & omnino abolemus, & vltierus
 bonorū cōfiscationis hætenus factas, quorū tamē posses-
 sio pro eodē sic ~~non apprehensa non fuerit, nec non proces-~~
 sus contra eos formatos & sententias latis, non tamē pu-
 blicatas, & executioni demandatas: & quoad absentes di-
 ctis annis respectiue durantibus formandas & ferēdas,
 etiā quoad bona, quorū possessio per fiscū apprehēsa nō
 fuerit. Necnon informationes, & alia quæcūque acta &
 gesta ordinaria, & extraordinaria, in iudicio, & extra con-
 tra eos hætenus facta, & quoad absentes eisdē annis, vt
 præfertur respectiue durantibus, faciēda, quorū omniū
 tenores, status, & merita similiter habere volumus pro
 expressis, cassamus, irritamus, abolemus, & annullamus,
 atq; cassa, irrita abolita, & annullata fore & esse decerni-
 mus: ipsaque bona sic cōfiscata, & cōfiscāda, si vt prædi-
 ctū est, illorū possessio per fiscū apprehēsa nō fuerit, illis
 quibus fuerit cōfiscata, remittimus, donamus, & restitui-
 mus. Illos tamē ad dignitates, beneficia, & officia, tā ec-
 clesiastica quā tēporalia obtinēda dispensare, aut habili-
 tare per præsentis nullo modo intendimus. Præterea il-

A 3 lorum

lorū cōsciētiaū securitati cōsulore volentes, vniuersis &
 singulis cōfessoribus in Regnis & Dominicijs existētibz
 ex approbatis ab ordinarijs locorū per supradictos eligen-
 dis, eorū singulos à prēmisis excessibus, criminibus, pec-
 catis, & delictis, cōfessionibus illorū diligenter auditis, ac
 iniuncta cuilibet eorū arbitrio pœnitentia salutari vt præ-
 fertur in foro conscientie absoluede plenariam & gene-
 ralem facultatem & potestatem concedimus & in pertinuit.
 Decernētes quod omnes quid singulis casibus supradictis
 respectiue prēmisa & inptuerint in foro tēporali, civili
 & criminali etiā cōtencioso, a quibuscūque criminibus su-
 pradictis plenari absoluti sint & esse intelligātur. Ac volen-
 tes quantū ad forū fori quod illi ad aliquā publicā cōfessio-
 nē, ab iurationem, renūtiationem, purgationem, pœniten-
 tiā, paritionem, & diligentiam faciendā, nō teneantur: & ni-
 hilominus præcens gratia illis, quoad hæreses, apostasiam a
 fide, & alia præfata crimina, etiā in foro civili, criminali, &
 cōtencioso, & etiā quo ad omnia alia delicta & excessus pra-
 uitatem huiusmodi non redolentia quacūq; quodcumq;
 & qualiacūq; fuerint, in foro cōsciētiae tantū, dūmodo eorū
 errata & excessus alicui per eos eligendo cōfessario, vt
 supradictum est in dictis Regnis & Dominij, existenti ex
 approbatis per ordinarios locorū, vt præfertur, Sacramen-
 taliter corde contriti, & pœcōfessi fuerint, absque aliqua
 publica pœnitentia illis iniūgenda, in omnibus & per om-
 nia plenissime suffragetur, atq; statuentes, vt illi omnes
 qui iudicialiter, vt præfertur, hæreses non abiurauerint, re-
 conciliati non conseantur, etiam ex eo quod præfati ve-
 nia generali potiti fuerint, nec etiā si forsan in aliquem
 præfactorum errorum (quod absit) iterum postea incide-
 rint, vel alias quomodolibet incidisse, de prehensi fuerint,
 relapsi reputentur, vel pro relapsis habeantur, nec inde ali-
 quod indicium deinceps etiam minimū cōtra eos oriri, al-
 legari, vel deduci, in iudicio vel extra illud valeat: ac indul-
 gentia, remissio, & alia prædicta in damnum, notam in-
 iuriam vel aliud in cōmodū illorum retorqueri nequeant.

Cateri

4.

Ceteri vero, carcerati nimirum, vel sub cautionibus relaxati, confessi vel convicti, qui ut presenti gratia potiatur, ut dictum est coram Inquisitoribus abiurationem fecerint, nec non alij etiam omnes, qui ut præfertur alias iudicialiter abiurauerint, & ob hæreses, in quas de nouo incurrerunt, presenti venia generali potiti fuerint, si postea iterum (quod absit) in hæreses labantur, relapsi sint, & pœnis relapsorum puniantur. Districtius inhibentes omnibus & singulis etiam iudicibus ecclesiasticis & secularibus, ac Prælati, Inquisitoribus, Ordinarijs, seu delegatis, quacunque authoritate, potestate, & dignitate etiã Pontificali, Archiepiscopali, Primaciali, & Patriarchali, ac statu, gradu, ac præheminetia, cõditione, etiã Cardinalatus honore fulgentibus, & tali qualitate, de qua expressa mentio fieri deberet, pollentibus etiã a nobis, seu Sede præfata, etiã ad instantiã eiusdẽ Regis deputatis, & protẽpore deputandis, sub excommunicationis, suspensions, & interdicti sententijs, ac beneficiorũ & officiorũ per eos obtentorũ priuationis pœnis, & ipso, nisi paruerint incurrendis, ne aliquos de hæresi apostasia, à fide, & alijs præmissis culpabiles aut suspectos, qui gratijs præfatis, iuxta præsentium tenorem gaudere debent, si quos sub aliqua custodia, vel carcere teneant, amplius in carcere detineãt, aut contra eos ad vltiora procedant, imò captos relaxent, & exules ad patriã, & in eũ statum, in quo fuerunt, & ante accusationes, condemnationes, carcerationes, & exilia huiusmodi existebant, reponant, & plenariẽ restituant. Accusatoribus verò, denuntiatoribus, testibus, Inquisitoribus, iudicibus, promotoribus, & alijs quibuscunq; sub similibus censuris et pœnis, nec cõtra supra dictos, occasione seu prætextu delictorũ hæresim à fide apostasiã redolentiũ, hætenus cõmissorum, aut quoad absentes deinceps, dictis respectiue annis, ut præfertur, durantibus committendorum, si intrmittere, nec aliquos ad testificandũ vel accusandũ, seu denuntiandũ inducere, vel illos super præmissis alias molestare quoquo modo audeãt seu præsumãt. Ac decernẽtes oēs,

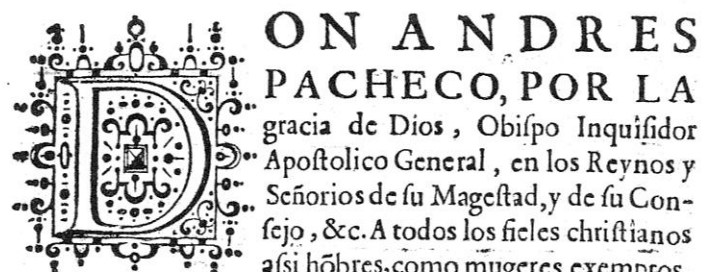
&

& singulos in præmissis inobedientes, vel contumaces
 easdē sentētiās, cēsuras & pœnas eo ipso incurrere, & be-
 neficia per eos obtēta vacare, & à nobis & quibuscumq; illo-
 rū Ordinarijs collatoribus impetrari & cōferri posse, ip-
 sisq; impetrationes, & collationes, ac alias dispositio-
 nes, alioquin legitime factas valere, plenāq; roboris firmi-
 tē obtinere, ac easdē præsentēs literas de subreptionis,
 vel obreptionis vitio, seu intentionis nostræ defectu no-
 tari, vel impugnari non posse, nec sub quibusvis reuoca-
 tionibus, modificationibus, limitationibus & suspensio-
 nibus quarūcunq; similiū, vel dissimiliū literarū, & etiā
 per nos, & Sedē eandē factis & faciendis vllatenus com-
 prehendi, sed ab illis semper exceptas esse, & quoties re-
 uocatæ vel limitatæ fuerint, toties in pristinū, & eū in
 quo in præsentī existūt, statū, restitutas, & reintegratas
 existere, necnō illarū transumptis, manu notarij publici
 subscriptis, eandē prorsus, tā in iudicio, quā extra illud fi-
 dē adhiberi debere, quæ ipsis præsentibus adhiberetur,
 si forent exhibitæ vel ostensæ, sicq; in præmissis omni-
 bus per prædictos, vel alios quoscunq; inquisitores & iu-
 dices, etiā sanctę Romanę Ecclesię Cardinales in qua-
 cunq; instantia & iudicio corā eis, etiam nunc & in futu-
 rū pendente iudicari, sententiari & diffiniri debere, sub-
 lata eis, & eorū cuilibet, quouis aliter iudicandi, senten-
 tiandi, & diffiniēdi facultate, ac irritū & inane quicquid
 secus super his à quoquā quavis autoritate, scienter vel
 ignoranter cōtigerit attentari. Quo circa venerabili fra-
 tri Archiepiscopo Vlixibonensi, ac dilectis filijs Inquisi-
 tori generali cōtra hereticā prauitatē in eisdē regnis, nec
 nō spoliatorū ac iuriū Camerę Apostolicę debitorū in
 dictis regnis Collectori generali per præsentēs cōmitti-
 mus & mādamus, quatenus ipsi vel duo, aut vnus eorū,
 per se vel aliū, seu alios, easdē præsentēs pro maiori præ-
 factorū notitia, & in eis contēta quæcunque, vbi & quā-
 do, ac quoties opus fuerit publicantes, et in præmissis
 efficaciter assistentes, faciant præsentēs, et in eis cōten-
 ta quæcunq; firmiter obseruari, ac singulos quos ipsæ
 præsen-

presentis rone et non bolla iussu pacifice glaudere?
 Non permitte[n]tes eos de super per Inquisitores & iudi-
 ces p[re]fatos; seu quoscu[m]q; alios quomodolibet impe-
 diat, molestari, vel perturbari, contradictores quoslibet;
 & rebelles, per censuras & poenas ecclesiasticas, & alias u-
 nis opportuna remedia, appellatione postposita, co[m]pe[n]se[n]t
 de inuocato[n]e ad hoc, si opus fuerit; auxilio brachij se-
 cularis. Non obstantibus p[re]missis; ac etiam felicis re-
 cordationis Bonifacij Papa VIII. & alioru[m] Romanoru[m] Po-
 p[ul]i p[re]decessoru[m] nostroru[m], & alijs Apostolicis, necno[n]
 in generalibus, & p[ro]uincialibus, ac synodalibus Con-
 cilijs editis, generalibus vel sp[eci]alibus constitutionibus,
 & ordinationibus, etiam ab eisdem p[re]decessoribus, vel
 a nobis etiam pluribus emanatis, legibus quoque Imp[er]-
 ialibus & Regijs, necnon iuramento, confirmacione A-
 postolica, vel quouis firmitate clau[is] roboratis, officij In-
 quisitionis & Ecclesiaru[m], ac Regnorum & Dominoru[m]
 p[re]fatoru[m], illorumque ciuitatu[m] & locoru[m], etiam
 municipalibus statutis, & consuetudinibus, sententijs
 quoq; ac p[ri]uilegijs & indulgentijs coram iuris clausis,
 etiam in forma Breuis, & alijs Apostolicis literis, etia[m]
 per nos & p[re]decessores nostros, ac Sedem huiusmodi,
 qui in Inquisitoribus p[re]fatis, etiam ad instantia[m] ipsius
 Philippi, & alioru[m] quorumcu[m]que Regum, vel Regi-
 natu[m], aut etiam motu p[ro]prio, & de sancte Roman[ae]
 Ecclesie Cardinalium Consilio, etiam de Apostolice
 potestatis plenitudine, ac cum quibusuis derogatorijs
 derogatorijs, alijsque efficacioribus & insolitis clausu-
 lis, ac irritantibus, & alijs decretis concessis, approbatis,
 & innouatis, etiam si in eis teneatur expresse, quod illis
 nullatenus, aut non nisi sub certis inibi expressis modis
 & formis derogari possit. Quibus omnibus etiam si p[ro]
 illorum sufficienti derogatione de illis, illoru[m]q; totis te-
 noribus specialis, specifica & indiuidua, no[n] aut[em] per clau-
 sulas generales id[em] importantes, me[n]tio seu quouis alia ex-
 pressio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc
 ser-

seruanda foret, reponeret huiusmodi, ac si de verbis ad ver-
 bum ac forma in illis tradita observata inferretur, pro
 sufficienter expressis habentes, illis quas in suo robore
 permanseris, hac vice dumtaxat harum serie, more, scrip-
 tia, & potestatis plenitudine prefatis speciatim de ex-
 presse derogamus, contrariis quibuscumque, seu si Inqui-
 sitoribus, & iudicibus prefatis, vel quibuscumque alijs, com-
 munitate vel diuina ab eadem sit sede indultum, quod in-
 terdicti suspēdi, vel excommunicati nō possint per literas
 Apostolicas nō facientes plenā & expressam, ac de verbis
 ad verbum de indulto huiusmodi mentionē. Vnde autem pre-
 sentes literae ad omniū quos concernūt noticiā facilius
 deducatur, volumus, ac eisdē Archiepiscopo Vlixibonē-
 si, ac Inquisitori, & Collectori generalibus, in virtute san-
 ctæ obediētiæ districte præcipiendo mandamus, vt ipsi vel
 quilibet eorum, per se vel alium, seu alios, cum presen-
 tium earundem transumptis, aut exemplis acceperint,
 illa statim, absque ulla mora, retardatione, vel impedimē-
 to, aut limitatione in dicta ciuitate Vlixibonensi in Ec-
 clesia Metropolitana intra Missarum solennia, dum po-
 puli multitudo ad diuina officia conuerterit, & per affi-
 xionē exempli, seu transumpti earundē presentium, ad
 valuas dictæ Ecclesiæ Metropolitanae publicent, & di-
 vulgent, ac publicari, & diuulgari faciant, ipsarū quoq;
 presentium transumptis, vel exemplis etiam impressis,
 manu Notarij publici subscriptis, & sigillo personæ in-
 dignitate Ecclesiastica constitutæ munitis, eandem fidē
 habendam esse decernimus, quæ ipsismet originalibus
 literis haberetur, si forent exhibitæ, vel ostensæ. Dat. Ro-
 mæ apud sanctum Marcum sub annulo Piscatoris, die
 vigesimatertia Augusti millesimo sexcentesimo quar-
 to. Pontificatus nostri anno decimotertio. *M. Vestrus*
Barbanius.

- **Anexo 78:** Edicto de gracia con término de treinta días, que concede el inquisidor general Andrés Pacheco a los culpados en materia de alumbrados, del arzobispado de Sevilla y obispado de Cádiz (9 de mayo de 1623)¹¹⁸⁷.



gracia de Dios, Obispo Inquisidor Apostolico General, en los Reynos y Señorios de su Magestad, y de su Consejo, &c. A todos los fieles christianos así hōbres, como mugeres, exemptos, y no exemptos, de qualquier estado, calidad, y dignidad Ecclesiastica, y seglar que sean, vezinos y moradores en los dichos Reynos y Señorios: especialmente en el Arçobispado de Seuilla, Obispado de Cadiz, y sus distritos. Hazemos saber, que despues que nuestro muy Santo Padre Gregorio XV. nos cometiò y encargò el Santo Oficio de la General Inquisición. Emos sido informados por diuersas personas temerosas de Dios, y zelosas de nuestra sancta Fee Catolica, q̄ en essa Ciudad de Seuilla, y lugares del distrito de essa Inquisición, entre muchas personas. con animo deprauado, se deziã, conferiã, publicauan, y enseñauan algunas proposiciones, y Doctrinas, que parecian desuiarse de nuestra Santa Fee Catolica, y de lo que tiene, crece, y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia Catolica Romana, y contra la comun obseruancia della, y de los fieles cristianos, haziendo juntas y conuenticulos particulares, secreta, y publicamente, en algunas Yglesias, y en sus casas; así de dia como de noche, por algunos (que se dizen Cōgregados, alumbrados, dexados, ó perfectos.) Lo qual auiendo así llegado a nuestra noticia (por cumplir con la obligacion y vigilancia que deuemos tener para conseruar en estos Reynos la pureza dela Religión Catolica.) Encargamos a los Inquisidores de la dicha Ciudad de Seuilla, que juridicamente procediesen a la Inquisición, y aueriguacion de los dichos delitos; y particularmente de la Doctrina, y errores que los dichos tienen, y procuran enseñar. Y auendolo ellos hecho, con exacta diligencia, y remitido ante nos lo escrito, y actua

A do



¹¹⁸⁷ Biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/A-044-124(13).

do, (y reconocido por nos, y por el Cōsejo de su Magestad, de la Santa General Inquisición) el graue daño que resulta a la Republica Christiana, de la mala doctrina que an enseñado, y enseñan los dichos Congregados, ó alumbrados: cegando los juyzios de los Fieles, y sembrando entre ellos cizañas, procurando traerlos a sus errores, y nouedades (no sin culpa de los que dieron consentimiento a las tales malas doctrinas) y que conuiene defengañarlos é apartarlos dellas, y reduzirlos a la vnion de nuestra Santa Fe Catolica è Iglesia Romana, e arracar de raiz la mala semilla, que el enemigo comun procura sembrar en las almas, figuiendo las pisadas de nuestros antecessores, y teniendo atencion a la multitud de las personas q̄ an sido engañadas en esta materia; desseando poner eficaz remedio) auendolo visto y conferido en el dicho Consejo) fue acordado, que se leyessen y publicassen los dichos errores y proposiciones, que son del tenor siguiente.

1 ¶ Si sabeis, ó auéis oido dezir, que alguna, ó algunas personas, viuas, ó difuntas, ay an dicho, ó afirmado, que es buena la seta de los alumbrados, ó dexados: especialmente, que la Oracion mental, està en precepto Diuino, y que con ella se cumple todo lo demas.

2 ¶ Y que la Oracion es Sacramēto, debaxo de accidētes.

Mental 3 ¶ Que la Oracion vocal, es la que tiene este valor: y *Vocal* que la Oracion mental, importa mui poco.

4 ¶ Y que los siervos de Dios no an de trabajar, ni exercitarse en exercicios corporales.

5 ¶ I que no se à de obedecer a Prelado, ni Padre, ni superior, en quanto mandaren cosa q̄ estorue a las oras de la Oracion mental y contemplacion.

6 ¶ I que dicen palabras sintiendo mal del Sacramēto de el Matrimonio.

7 ¶ I que nadie pueda alcançar el secreto de la virtud, si no fuere dicipulo de los Maestros que enseñā la dicha mala doctrina.

8 ¶ I Que

- 8 ¶ Y que nadie se puede salvar sin la Oración que hacen y enseñan los dichos Maestros, y no se confesando con ellos generalmente.
- 9 ¶ I que ciertos ardores, temblores, y desmayos que padecen, son estar en gracia, y tienen el Espíritu Santo, y que los perfectos, no tienen necesidad de hazer obras virtuosas.
- 10 ¶ I que se puede ver, y se ve en esta vida la esencia divina, y los misterios de la Trinidad quando llegan à cierto punto de la perfeccion.
- 11 ¶ I que el Espíritu Santo inmediatamente gobierna à los que así viuen.
- 12 ¶ I que solamente se à de seguir su movimiento è inspiracion interior para hazer, o dexar de hazer qualquiera cosa.
- 13 ¶ I que al tiempo de la eleuacion del Santísimo Sacramento (por rito y ceremonia necesaria) se an de cerrar los ojos.
- 14 ¶ O que algunas personas ayan dicho y afirmado, q̃ auiendo llegado à cierto punto de la perfeccion, no pueden ver Imagenes Santas, ni oír Sermones, ni palabra de Dios, ò otras cosas de la dicha seta y mala doctrina.
- 15 ¶ I que los Maestros de la dicha mala doctrina de alumbrados, aconsejan, y mandan generalmente q̃ todos sus dicipulos hagan voto de no casarse, persuadiendolas q̃ no entren en Religion (sintiendo mal de las Religiones) diziendoles, q̃ las fieruas de Dios, an de resplandecer viuiendo en el figlo fuera de Religion, o q̃ algunas personas al tiempo q̃ reciben el Santísimo Sacramento de la Comunión, ayan recibido muchas formas juntas, diziendo que reciben mas gracia, o mayor gusto, ò q̃ ayan dicho, ò afirmado, q̃ con pan cozido pueden comulgar.
- 16 ¶ Que la Oración, y la Abstinencia, no se pueden conservar juntas mucho tiempo, sino es por milagro: porq̃ la

Ora-

Oracion, y el amor de Dios gasta mucho: y así es menester comer bien, y buenas comidas: y que se hallan mas dispuestos para la Oracion quando estan mas satisfechos de comida.

17 ¶ Que en la Oración se recogē en la presencia de Dios y dicen, que alli no se an de hazer discursos, ni meditar (aunque sea en la Passion de nuestro Señor Iesu Christo) ni detenerse en pensar en su sanctissima vmanidad.

18 ¶ Que estando en amor de Dios, ó en Oracion mental, se podian quedar sin oir Missa, aunque fuesse dia de Fiesta, porque en aquella ocasion, no les obligava el precepto de oir Missa, ni otro alguno.

19 ¶ Que por estar en Oracion, o en la Iglesia, se an de dexar las obligaciones que cada vno tiene en su casa, y estando:

20 ¶ Que dan la obediencia à mugeres, a las quales tienen por Maestras de espiritu, y doctrina.

21 ¶ Que obligan à las donzellas, que hagan voto de castidad, y de ser Monjas.

22 ¶ Que obligan à las hijas de Confesion, que les hagā voto de confesarse con ellos, y no con otros.

23 ¶ Que obligan à las hijas de Confesion, a que les den prenda de oro, o de plata, en señal de que no se an de confesar con otro, y sino la tienen, les obligan à que hagan juramento.

24 ¶ Que persuaden à las mugeres casadas, que se confiesen con ellos, que no obedezcan a sus maridos, que les nieguen el debito, y a las donzellas (que sienten liviandad en sus madres) les dicen, que mui bien pueden maltratar à las madres (haziendose tan dueños de las hijas de Confesion) que no hazen cosa alguna (aunque sea ayunar) q̄ no sea por su orden.

25 ¶ Que revelan los Confesores, las confesiones à la persona à quien tienen dada la obediencia, y unos à otros di-

diziendo que les es licito el hazerlo.

26 ¶ Que la persona (à quien tienē dada la obediencia) le llaman padre, y les pone preceptos y Censuras, y no pofeen ni reciben nada sin su licencia.

27 ¶ Que administran el Sacramento de la Penitencia sin estar expuestos, ni tener licencia para hazerlo.

28 ¶ Que dicen y predicán, que tienen autoridad de absolver de qualesquier pecados reservados a la sancta Sede Apostolica, à los Obispos, y a la Santa Inquisicion, y quando confiesan, preguntan con mucho cuidado, si an sido solicitadas de algun Confessor en la Confesion (y a la que hallan algo desto) no la quieren absolver, hasta que declaren delante de algunos dellos (señalados para este fin por los dichos Confesores) quien fueron los solicitantes.

29 ¶ Que quando comulgan, dicen q̄ an menester mucha fè, porque con pocas formas, reciben poco a Dios.

30 ¶ Que puede vna persona, tener tanto amor à Dios, y darle tantos favores de espíritu, que le sea licito comulgar, aunque no esté en ayunas.

31 ¶ Que la gente que comulga cō mas formas, es mas perfecta.

32 ¶ Que después de aver comulgado a las hijas de confesion, las bañan con la boca en las fuyas dellas, diziendo les que reciban el amor de Dios.

33 ¶ Que en los Conuentos, por las ocupaciones de los Oficios, no se puede tener perfeccion.

34 ¶ Que puede vna persona perfecta, saber sin revelacion especial, que està en gracia y caridad.

35 ¶ Que con las galas tiene repugnancia la virtud y la salvacion.

36 ¶ Que puede llegar vna persona a tal estado de perfeccion, q̄ la gracia, anegue las potēcias, de manera, q̄ no pueda el alma yr adelante, ni bolver atras.

37 ¶ Que cierta persona dixo, q̄ Dios la cōfirmò en gracia

B cia

cia tres vezes. La vna, para los pecados mortales. La segunda, para los veniales. La tercera, para las imperfecciones naturales, y que estava en tal estado, que no tenia nada de la carne de Adam.

38 *¶* Que llega una persona à tal punto de perfeccion q̄ no tiene necesidad de la intercefsion de los Santos.

39 Que ay enfermos del amor de Dios, los quales a n de comer carne los dias prohibidos por la Yglesia, como son Vigilias, Viernes, y Quaresma.

40 *¶* Que en el estado de union, y amor con Dios, tiene una persona bondad de Espiritu, cō solo el afecto de amor aunque le falten los afectos de las demas virtudes.

41 *¶* Que para la union con Dios en esta vida, se requiere la misma pureza q̄ para ver à Dios,

42 *¶* Que en el estado de union, no se hagan muchos actos de voluntad.

43 *¶* Que en el estado de perfetos, y vida unitiva, por amor con Dios, si le dixesse Dios al Alma formalmente, se buena sustancialmente seria buena, y q̄ en este caso, no tiene el alma q̄ obrar, ni querer, ni no querer, ni que hazer.

44 *¶* Que los actos son mas meritorios quanto ay menos devoción fencible.

45 *¶* Que solamēte, se à de entender lo que Dios entiende, que es así mismo, y en si mismo, y à las cosas en si mismo.

46 *¶* Que con actos torpes y desonestos, abraçando y be fando cierta persona una donzella, a la qual avia dicho, q̄ del y della, avia de hazer Dios una union: le dixo, q̄ aquella era la union.

47 *¶* Que los tocamientos, y movimientos desonestos que tienen con las mugeres, los obra Dios.

48 Que abraçando a las mugeres, les comunican el espiritu, y con sólo esto, se les queda pegado por aquella participacion.

49 Que

49 ¶ Que cierta persona, tenía gracia de sanidad para todo genero de enfermedades, con poner la mano en la parte enferma, y aviéndose tocado con su mano, acierta parte oculta de una muger, queriendo comulgar, dándole escrupulo, le dixo nuestro Señor, que no hiziesse caso de aquello, que no era el como los demas hombres.

50 ¶ Que dicen a sus hijas de confesion, con quien tienen comunicacion desonestas, que Dios se los ha dado por medio, para su salvacion, y que en la mayor de las tentaciones, era tentarse con el medio que Dios dava.

51 ¶ Que quando Dios haze la union entre los Santos, era mediante los movimientos desonestos.

52 ¶ Que los tocamientos desonestos, y movimientos carnales, son efectos que resultan del espiritu, en la naturaleza, que como el espiritu por si no puede obrar, haze aquello en la naturaleza.

53 ¶ Que no llegando a efecto los tactos desonestos, todo es niñeria.

54 ¶ Que Dios avia concedido a cierta persona, que de presente estuviere en el estado de la inocencia, y que aunque dixera qualquier cosa a las mugeres, y las abrasasse, no se le pegava a el nada de aquello: dando a entender, que no pecava en ello.

55 ¶ Que se juntan hombres y mugeres en casas particulares, y alli comen y cenan, y en acabando, se juntan carnalmente, y dicen que en aquello no pecan, porque no lo buscan ellos.

56 ¶ Que aunque prohiba el superior, con Censuras, y descomuniones alguna amistad, como sea buena (aunque della se siga algun escandalo) no ay obligacion de evitarla, ni obligan las Censuras.

57 ¶ Que estando cierta persona publicamente descomulgado, no se abstenia de celebrar ni administrar los demas Sacramentos, dando por razon, que una persona como el

el, y de su opinion, no podia estar descomulgado.

58 ¶ Que en los arrobos, que llaman ractos, ven en esta vida à Dios claramente, como se ve en la gloria.

59 ¶ Que la vista clara de Dios, comunicada vna vez en esta vida al alma, se queda perpetua en ella à voluntad dela persona que lo tuvo.

60 ¶ Que cada y quando que quiere ve lo que vna vez vio.

61 ¶ Que quando ven claramente a Dios como se ve en la gloria, en los dichos grandes arrobos, dicen que esto es media vista entre fe y gloria.

62 ¶ Que en los dichos grandes arrobos, ó ractos, no ay fe, porque ven a Dios claramente.

63 ¶ Que dicen y publican, que los que figuen su doctrina, no an de yr al Purgatorio.

64 ¶ Que muchas almas que no avian querido conformarse con su doctrina, avian ydo por ello al Purgatorio, y que de alla venia à pedille perdon à cierta persona, por no aver se conformado con su doctrina, y que con un Evangelio que les dezia, las via yr al Cielo.

65 ¶ Que el agua Bendita, no quita los pécados veniales.

66 ¶ Que para recogerse en la Oracion, no ay necesidad de Imagenes, que son aëgazas.

67 ¶ Que hazen juntas y conventiculos de noche, con Sermones y platicas espirituales à la misma ora.

68 ¶ Que cierta persona tiene impressas las llagas de nuestro Señor Iesu Christo, y suda sangre, y se sustenta con solo el Sanctissimo Sacramento, y que le habla Dios Padre.

69 ¶ Que declaran el Euangelio, y la Sagrada Escritura, dandoles el sentido que ellos quieren, contra la verdadera inteligencia, y comun de los Santos.

70 ¶ Que aquella autoridad de San Pablo, *Et mortui in Christo*

Christo sunt, Resurgent primi. Se entendia literalmente, de cierto Confessor, y vna hija fuya de Confesion, y q̄ si San Pablo lo uiera entendido, lo explicara dellos quando lo dixo.

71 ¶ Que quando Christo dixo por San Matheo, *Petite & accipietis.* Se entiende, de solo los predestinados, los quales solos alcançan lo que piden.

72 ¶ Que quando el Euangelista San Lucas dize, q̄ Christo hablava à otros en parabolis, *Ceteris autem in parabolis,* se entiende de solos los reprobos.

73 ¶ Que aquellas palabras de San Pablo, *Sine penitentia sunt dona Dei,* dicen, que para hazernos Dios mercedes no tiene necesidad de nuestra penitencia.

74 ¶ Que à los pecadores no los oye Dios con eficacia, para que alcancen lo que piden, y en este sentido entienden aquel lugar: *Scimus quoniam peccatores, non exaudit Deus.*

75 ¶ Que menosprecian a los Doctores Theologos, y à los Predicadores del Evangelio, diziendo; que ellos entienden mejor la sagrada Escripura.

76 ¶ Que en tomándole los pechos, y entrándole las manos en las partes vergonçosas, la prometia por esto, corona y merecimiento.

LO qual por nos visto. Aunque pudieramos proceder y condenar en graves penas, establecidas por derecho è instrucciones del Santo Oficio a los culpados, y a los que con culpa se an dexado engañar: templando y moderando el rigor, imitando a Dios nuestro Señor; que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Usando de clemencia: nos à parecido esperar vuestra penitencia, no procediendo desde luego al castigo que merecian vuestras culpas; antes concederos termino, y este Edito de gracia. Por el qual os mandamos, que dentro de treynta dias como

C fue-

fuere publicado, ó llegare à vuestra noticia, en qualquiera maneta: parezcays en el Santo Oficio de Sevilla, y su distrito, ante los Inquisidores Apostolicos del, y digays y declareys con mucha puntualidad, y senziridad, y llanamēte todo aquello en q̄ os sintieredes culpados, y de otras qualquier personas: en razon de aver dicho, ó hecho, tenido, ó creydo qualquiera de los errores y mala doctrina referida en las dichas proposiciones. Con lo qual manifestado assi vuestras culpas, o las q̄ supieredes de otros; desde luego os ofrecemos tambien, en nombre de su Magestad, que no se procederà contra alguno à prision, ni penitencia publica, ni confiscacion de bienes; ni otra pena q̄ infame a vuestros descendientes: sino fereis despachados secreta y benignamente, sin nota alguna, absolviendoos; y poniendoos penitencias Espirituales, saludables a vuestras almas.

¶ Y tenemos por biẽ, q̄ los enfermos ilegítimamente impedidos, cūplan con hazer sus cōfessiones, ó declaraciones cōtra si, o contra otros, por escrito, y las remitan al Tribunal de la Inquisiciō firmadas de sus nōbres: y en caso q̄ no sepā escrevir, se haga con intervencion de sus Cōfessores. Y esto se entienda con los vezinos y residentes en Sevilla. Y por quanto nos consta, q̄ en algunos lugares del dicho Arçobispado y distrito, ay personas à quien se les à enseñado la dicha mala doctrina y errores; mandamos que este nuestro Edicto de gracia, se publique y lea en la Iglesia, ó Iglesias de cada lugar que fuere necessario, en los dias de los Domingos ó Fiestas de guardar, à la ora de Missa mayor, quando estuviereis congregados para oyr los divinos Oficios; para q̄ llegue a noticia de todos.

¶ Y avemos por bien, y dispēamos (en q̄ los que en los dichos lugares se sintieren culpados, ó supieren de otros q̄ lo sean) cumplan con manifestarlo en la forma dicha, ante el Comissario del Sancto Oficio del lugar dōde fuere publicado este nuestro Edicto. Lo qual todo, mandamos a los

vnos

vnos y a los otros, hagan y cumplan dentro del termino de treynta dias (como dicho es, *sopena de Excomunion mayor lata sententie una pro Trina canonica monitione pramissa* en que pasado el dicho termino, desde agora para entonces, declaramos aver incurrido, de mas q̄ se procedera contra los culpados por todo rigor de derecho, y a prision, y confiscacion de bienes conforme a la calidad de sus delitos.

¶ I debaxo de la dicha descomunion mayor, y penas sobredichas. Mandamos a todas las personas referidas (de qualquier estado y condicion que sea) q̄ tuvieran libros, quadernos, cartapacios, o papeles, que contengā alguna, o algunas de las dichas proposiciones, errores, y mala doctrina, o Reglas, e instrucciones por don de se gobiernē los de las dichas Congregaciones, y juntas, o revelaciones, Extasis, o arrobos, de alguna, o algunas personas (q̄ no estē puestas en el Catalogo de los Sāctos por la Iglesia) los manifestē y exhiban en el Sācto Oficio, o si supiere de otras personas q̄ los tengan, los declarē y digā dentro del dicho termino.

¶ I porquāto tenēmos relaciō, que en esta dicha Ciudad de Sevilla, y su distrito, ay muchas personas, q̄ sin causa ni razon (por su propia voluntad y disinio) se vistē en abito de Beatas de diversas Ordenes, y Religiones, en gran descredito, y defautoridad dellas, y solo con fin de hipocresia, y engañar al pueblo Christiano) se juntan y hazen conuenticulos de dia y de noche (de que resulta mucha nota y escādalo y muchas ofensas de Dios.) Prohibimos y mandamos, *sopena de Excomunion mayor*, que las dichas Beatas, ni los dichos Congregados, y dexados, no se junten de dia ni de noche, haziendo conuenticulos, ni con ocasion de hazer platicas espirituales, ni Sermones, ni de tratar de cosas de sus Reglas y Congregaciones.

¶ I tem, prohibimos debaxo de las dichas penas, y Censuras

foras, que no resignen in propria voluntad, ni hagan voto de obediencia a personas particulares (así en las cosas espirituales como temporales) y de no hazer cosa que no sea con su licencia, orden, y mandato de las tales personas, excusandose de hazer los dichos votos de obediencia, y de recibillos las personas a quien se les haze. Con apercibimiento que (no lo cumpliendo los unos, y los otros) procederemos contra los rebeldes e inobedientes de los mandatos del Santo Oficio, y serán castigados condignamente.

¶ Y por la presente prohibimos y mandamos a todos los Confesores, Clerigos presbyteros, y Religiosos; no absuelvan a las personas que alguna, o algunas cosas (de lo en este nuestro Edicto contenidas) supieren, o uvieren hecho, sino antes los remitan ante los Inquisidores Apostolicos, dando les a entender, que la absolucion de las cosas (en q̄ uvieren incurrido, está reservada a los dichos Inquisidores, como agora de nuevo la reservamos. A los quales remitimos, y damos nuestras vezes por la auctoridad Apostolica a nos concedida para todo lo que en esta parte fuere necesario. En testimonio de lo qual, mandamos dar y dimos la presente, firmada de nuestro nombre, y sellada con nuestro sello, y refrendada del Secretario de la general Inquisicion. Dada en Madrid, a nueve de Mayo, de mil y seyscientos y veynete y tres años.

Don Andres Pacheco.

Per mandado de su Señoria Illustrissima.

Hernando de Villegas.

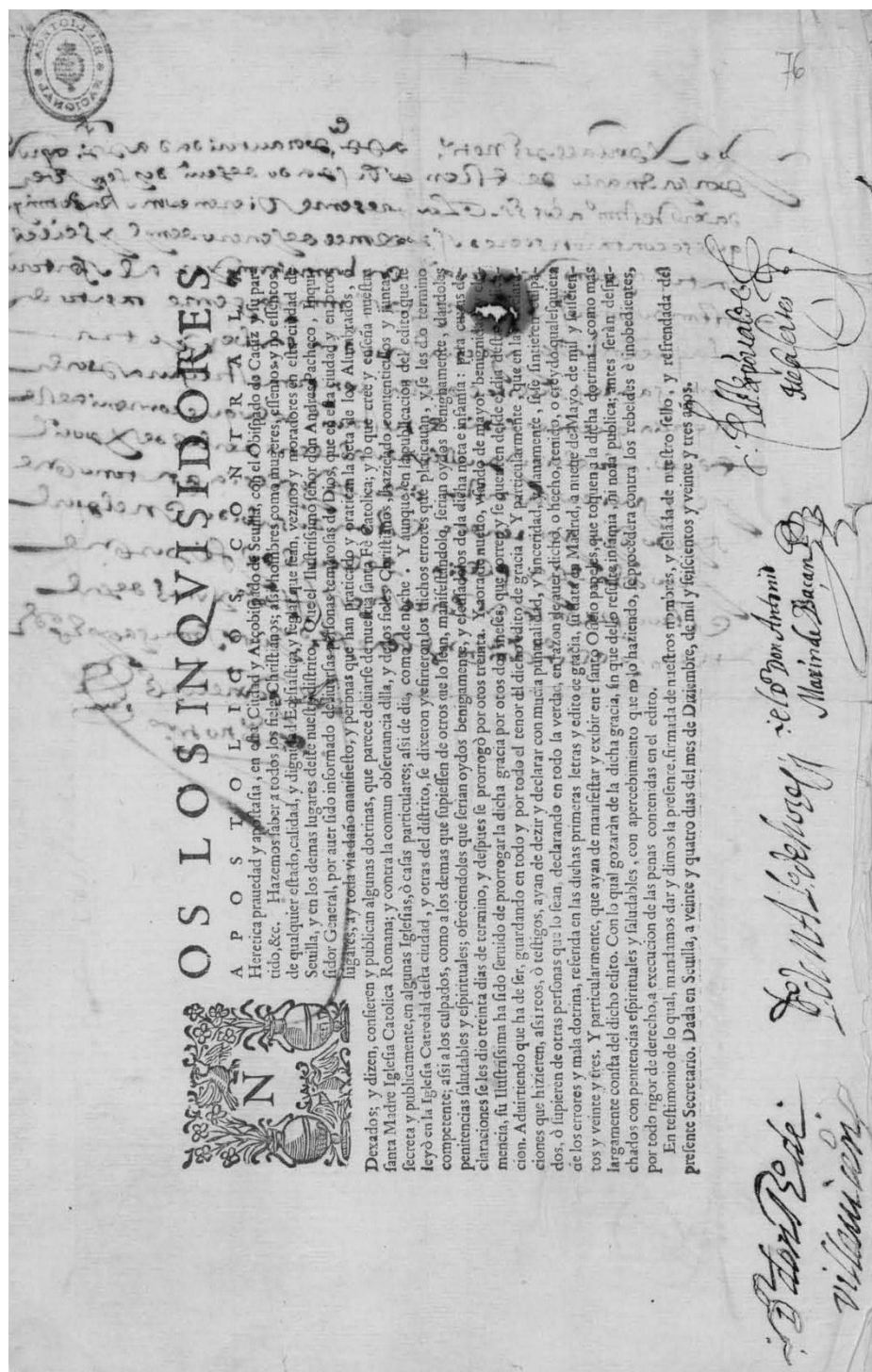
Edicto de gracia con termino de treynta dias, que se concede a los culpados en materia de alumbrados, del Arçobispado de Sevilla, y Obispado de Cadiz.

- **Anexo 79:** Carta anónima escrita el 15 de junio de 1623 en Sevilla¹¹⁸⁸.

6.
 quem lo cumpliendo los unos los otros procederemos contra los susdichos como contra
 aquel del alio mandado del Sr. D. Juan de Cartagena conde de Monto.
 Y por lo presente mandamos a los confesores seculares e regulares no absolvan a las
 personas que en alguna o algunas cosas de los contenidos en este edicto supieren o alguna
 a hecho o hecho los dichos de los. Antes los remitan a los inquisidores de la dicha Inq. Don
 de los de entender que la absolucion de los dichos casos esta reservada a los dichos in
 quisidores, como agra de nuevo lo reuamot a los que los remiten y damos nro
 nro, por la autoridad apostolica anos concedida para que en esta parte fueren
 cessarios = f.º m.º q.º de mayo de lais de 1623.
 D. Andres Pacheco = Por mandado del Sr. D.º de Villagaseca secretario
 Cartad. Una persona de Sevilla.
 Estas cosas de los alumbros andan a guisa de muraria, estas cosas de la que se caen nro
 el la el juicio final. despues se fieren los edictos de la Inq. de descubrimiento y reo
 descubierta de gran lazo. Por la mayor parte de la ciudad estaba inficionada
 y particularmente mugeres, entre ellas señoras muy grandes e principes, y de los
 minicias. Un inquisidor esta en Pablo de del Domingo pasado hijo ocho dias
 come y duerme en casa el un secretario y de del ascenso de la mañana. En la noche
 de la noche nosalen del tribunal uno una hora para comer, y en esta la gente que
 aude de unos denuncias de los otros acusarse quem no puede el inquisidor de un
 partes la una y asi la remite al otro tribunal. Pero no ay de que se aya nro
 minuyer al traua ya excepto los que se confiesan con foyles dominicos quem los
 toque algo, quem no tengan que decir segun lo queda quem no los seditor. tal cosa es
 ciudad con el pecado original quem de la lapaua. leyos el edicto en Pablo de
 minigo pasado y el antecedente scaua adon la Iglesia mayor y la de un
 foyle de S. Domingo y quem la gente sale escandalizada de las malas
 de aquellos y finchos. Parece sera forzoso alargar el termino de los terminos
 dias por el gran concurso de gente de aduindito quem al mal de descubrimiento
 el q.º de la m.º de Sevilla y finis de 1623.
 Objuracion y retractacion y declaracion de las siguientes y posiciones denunciadas
 y acusadas contra el Doctor Gil Gil en Sevilla.
 Y por quanto yo el Doctor Gil Gil Canonigo de la Iglesia de Sevilla enido de nro
 gacustado en el 5.º de la Inq. de ciertas y posiciones de que muchas personas
 seu candalicaren por quem pueden saber sentidos hereticos y hereticos y los han con
 muestra fe catolica aunque yo promunca aue estado pertinas no ayando conda
 a las penas del derecho contra los hereticos discernidas pero amos mandado quem
 trahe la dha. y posiciones y abjuro alguna de ellas y otras de la re, por ende yo com
 hys de de nro de la madre y glesia sometiendo me a su correccion y usando de su
 misericordia las abjuro retracto y del lano en la forma sig.
 Primis abjuro de ueramente diez y posiciones principales censuradas y con
 a.º en todas como hereticas.
 Labjura Dixi que por la fe somos justificados y hys ueramente sospecha aue lo hecho en entido
 heretico, quem por la fe somos justificados, y por ende es ental sentido como critico
 Condenada en el 5.º Concilio la retracto y contra dho. esta dha. y por y como ueramente

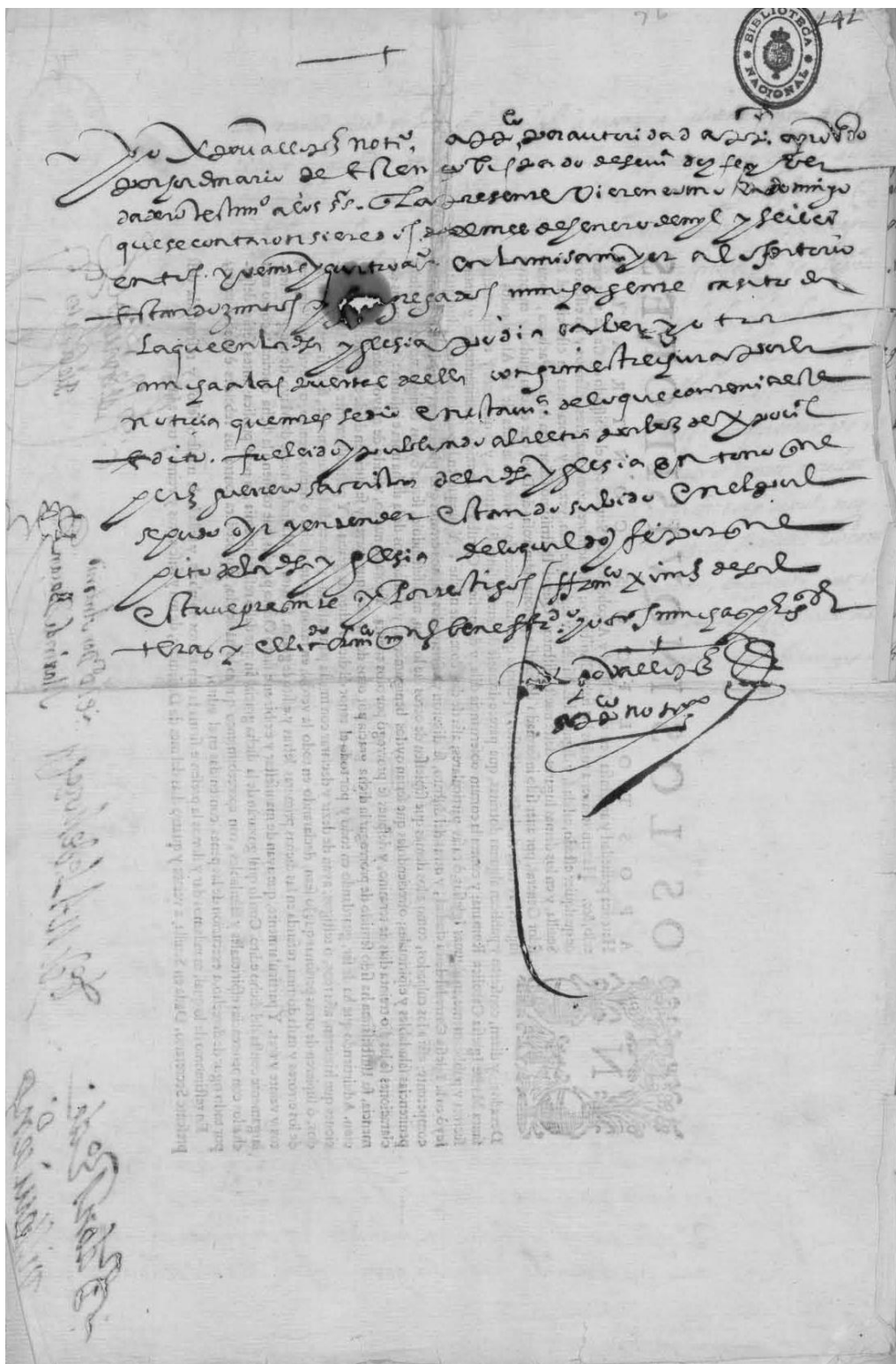
¹¹⁸⁸ Archivo Universitario de Salamanca (AUSA), PV 68, f. 137v.

- **Anexo 80**: Prorrogaación del edicto de gracia a los alumbrados del arzobispado de Sevilla y obispado de Cádiz concedida por los inquisidores Rodrigo de Villavicencio, Alonso de Hoces, Antonio Marín de Bazán y Cristóbal de Mesa Cortés (24 de diciembre de 1623)¹¹⁸⁹.



¹¹⁸⁹ Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, f. 76r.

- **Anexo 81:** Noticia manuscrita de la publicación en Sevilla de la prorrogación del edicto de gracia a los alumbrados (7 de enero de 1624)¹¹⁹⁰.



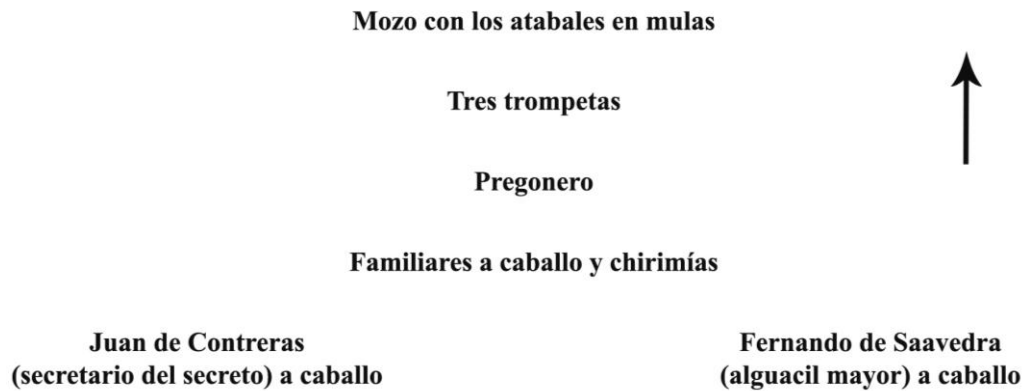
¹¹⁹⁰ Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, f. 76v.

- **Anexo 82**: Carta de invitación enviada por el fiscal Martín de la Guerra Paniagua a los ministros del distrito (8 de noviembre de 1624)¹¹⁹¹.

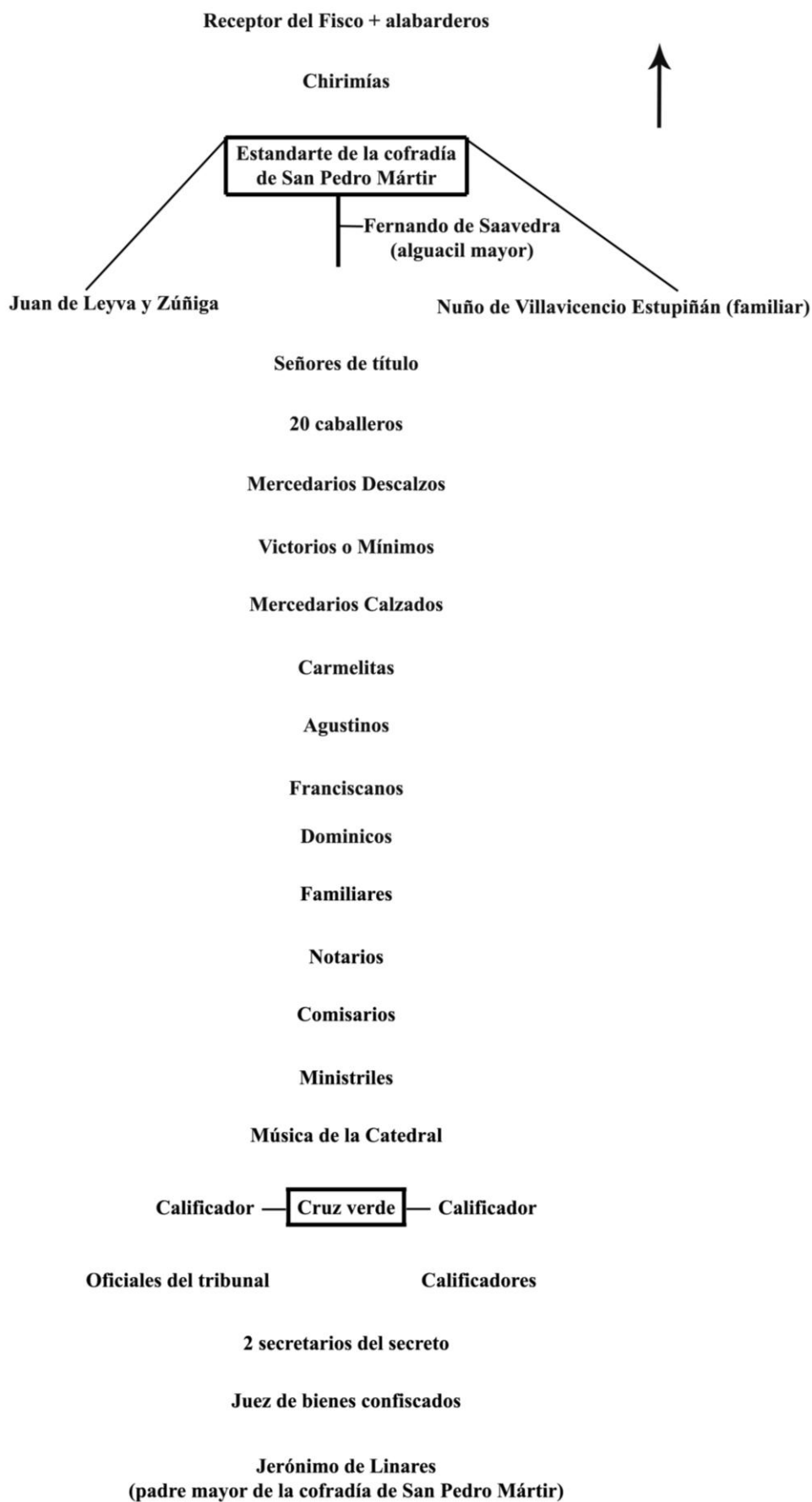
[illegible]

¹¹⁹¹ Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, f. 212r.

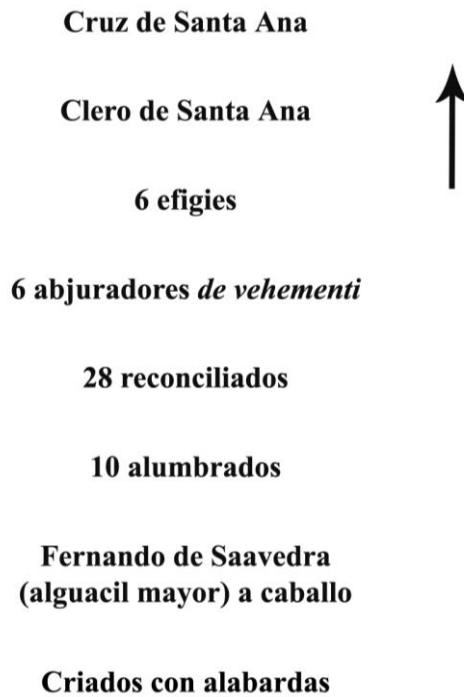
- **Anexo 83**: Esquema de la procesión del pregón (castillo de Triana – Sevilla) (10 de noviembre de 1624, 10:00 h.).



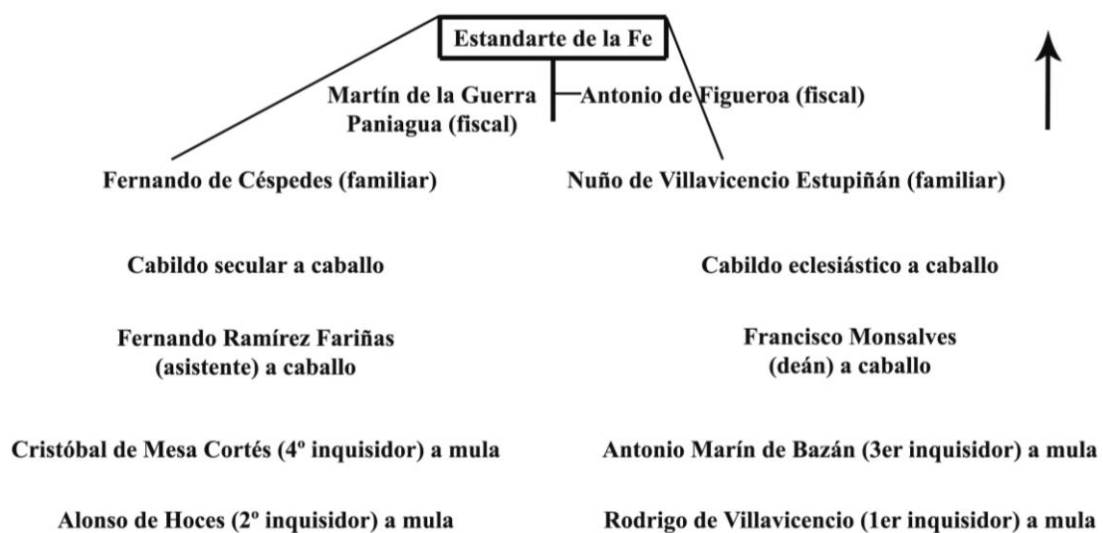
- **Anexo 84**: Esquema de la procesión de la Cruz verde (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (29 de noviembre de 1624, 15:30 – 19:00 h.).



- **Anexo 85:** Esquema de la procesión de los reos (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (30 de noviembre de 1624, 07:00 – 12:00 h.).

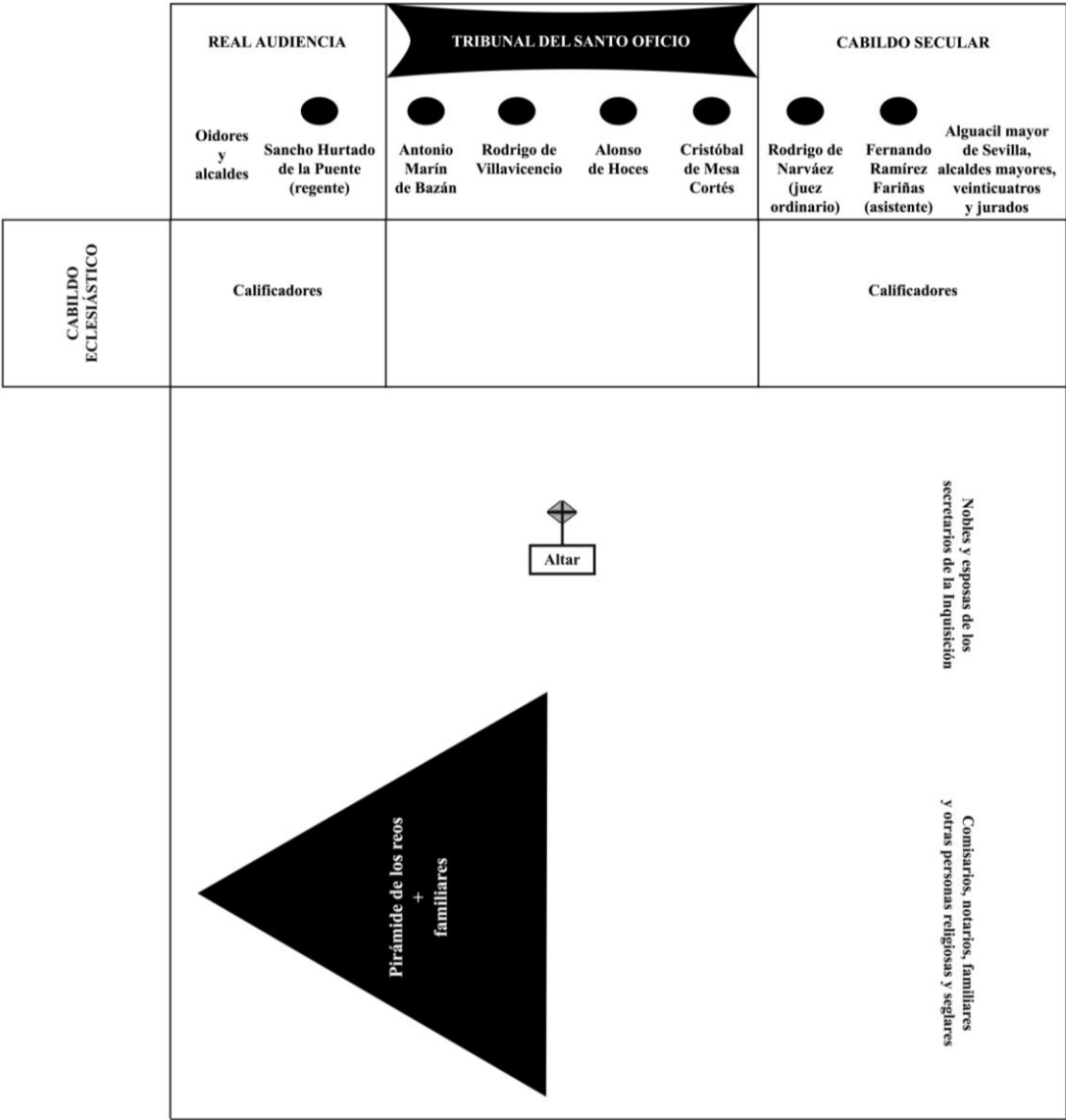


- **Anexo 86:** Esquema de la procesión de las autoridades (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (30 de noviembre de 1624).



• **Anexo 87: Esquema del tablado (30 de noviembre de 1624).**

Fachada de las Casas Capitulares



Acera de la Real Audiencia

- **Anexo 88: Tribuna de honor del tablado (30 de noviembre de 1624).**

REAL AUDIENCIA		TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO				CABILDO SECULAR		
Oidores y alcaldes	Sancho Hurtado de la Puente (regente)	Antonio Marín de Bazán	Rodrigo de Villavicencio	Alonso de Hoces	Cristóbal de Mesa Cortés	Rodrigo de Narváez (juez ordinario)	Fernando Ramírez Fariñas (asistente)	Alguacil mayor de Sevilla, alcaldes mayores, veinticuatro y jurados

- **Anexo 89: Tabla de gastos del auto de fe general de 1648¹¹⁹².**

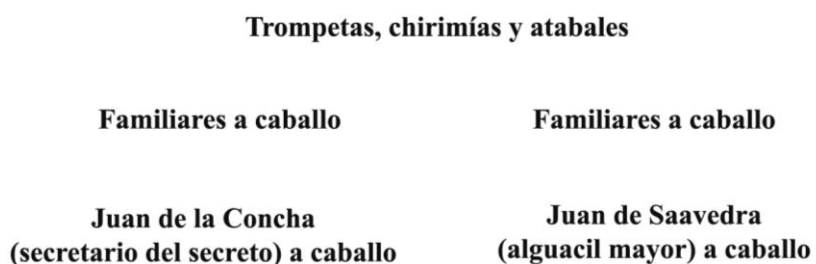
Fecha	Se abonaron a	Concepto	Cantidad
–	Andrés Ruiz (pintor)	Pintura de estatuas, corozas, etc.	37.400 maravedíes
02/03/1648	Atabales, chirimías, pregonero, etc.	Publicación del auto	4.284 maravedíes
11/03/1648	Tomás de Villalobos (platero)	Aderezo de la cruz de plata del estandarte	1.870 maravedíes
11/03/1648	Antonio Gómez (dorador)	Dorar y pintar la cruz de plata del estandarte	3.672 maravedíes
23/03/1648	Pedro Alonso (sastre)	Hechura de quince sambenitos	816 maravedíes
26/03/1648	Mateo Gallardo	Alimentos dados a cuatro religiosos que se quedaron con el relapso y doce bulas para los penitenciados	6.800 maravedíes
30/03/1648	Doña María de la Paz (Alcaidesa de las casas del Cabildo)	«Por el trabajo y ocupación que tuvo el tiempo que duró hacer y deshacer el tablado por estar arrimado a las dichas casas del cabildo y vivienda de la dicha alcaidesa»	3.400 maravedíes

¹¹⁹² Pilar García de Yébenes Prous (1990, pp. 744–746) a partir de AHN, Inquisición, legajo 5116, caja 4.

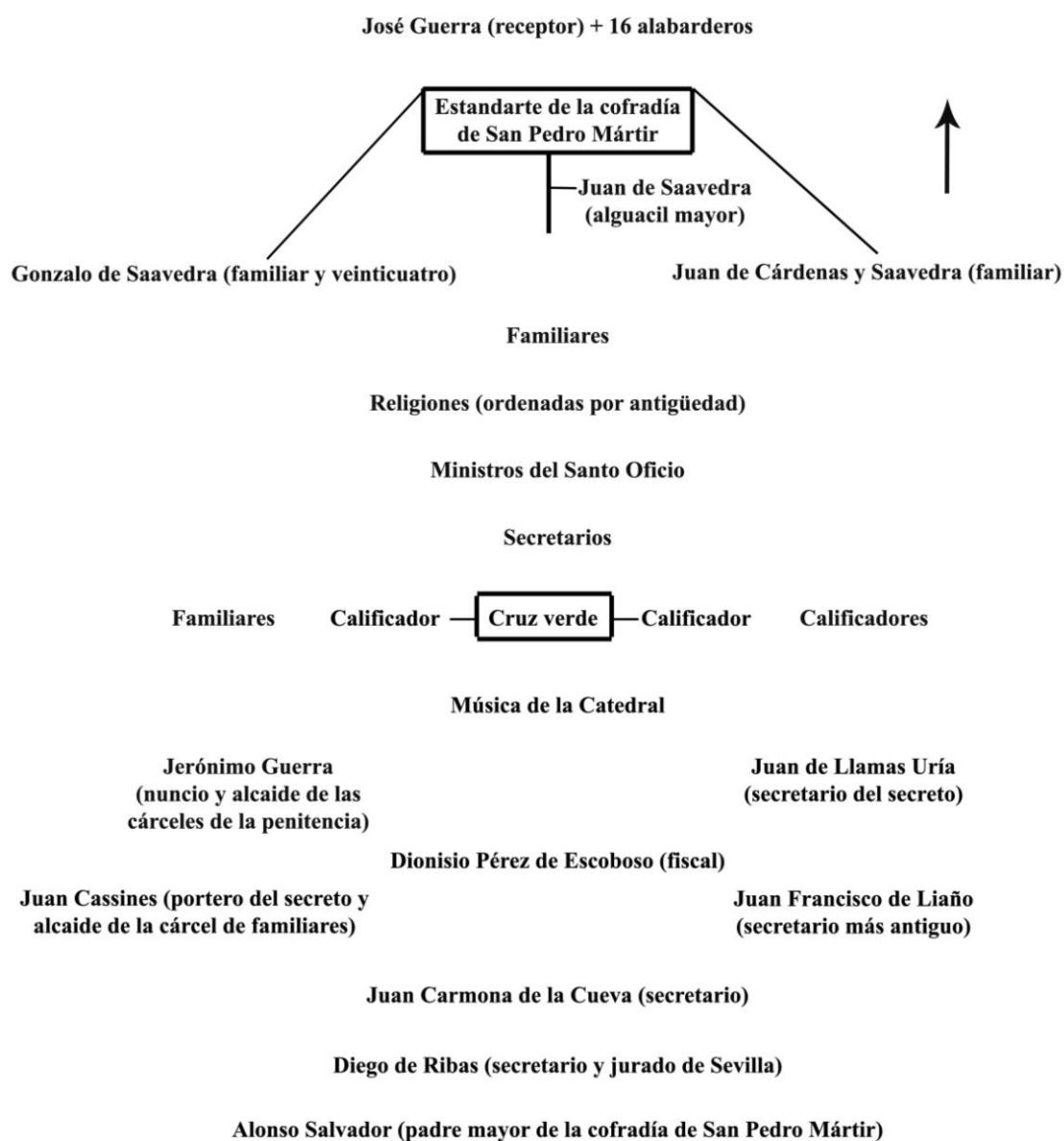
Fecha	Se abonaron a	Concepto	Cantidad
31/03/1648	Leandro García y Fernando de Bocanegra (porteros del cabildo y regimiento de esta ciudad)	«Por la asistencia el día del auto y por su ocupación»	3.400 maravedíes
31/03/1648	Pedro Moreno y seis compañeros	Por llevar las sillas y estatuas «al teatro» (sic)	1.428 maravedíes
31/03/1648	Juan Gómez (pregonero del Consejo de la ciudad de Sevilla)	Pregones dados para que ninguna persona trajese armas el día del auto y para que no hubiese coches	544 maravedíes
03/04/1648	Jerónimo Guerra (nuncio)	Para pagar a 21 hombres que llevaron veintiuna estatuas al auto	4.556 maravedíes
22/04/1648	Agustín de la Cruz	Trabajo de poner las colgaduras, alfombras, etc.	6.800 maravedíes
24/04/1648	Baltasar de Córdoba (alférez), Pedro Merino y Bartolomé de Espinosa (ayudantes del sargento mayor)	«Por haber acudido por sus personas a la disposición de las milicias en la publicación del dicho auto»	10.200 maravedíes
09/05/1648	Bartolomé de Benavides (carpintero y alcalde de alarifes de Sevilla)	Obra del cadalso	351.560 maravedíes
09/05/1648	Diego Gómez (maestro mayor de obras de la Inquisición)	Traza del cadalso y asistencia a su construcción	17.000 maravedíes
11/05/1648	Alonso de León (proveedor)	Cena y almuerzo dada a los soldados de la compañía, mozos que llevaron las estatuas, presos, etc.	21.148 maravedíes
28/05/1648	Alonso de León (proveedor)	Ropa comprada para los presos para el día del auto	9.214 maravedíes

Fecha	Se abonaron a	Concepto	Cantidad
18/03/1648	Jerónimo Guerra (nuncio)	Publicación del auto	3.400 maravedíes
30/03/1650	Antonio de Savariego, Diego de Castroverde y Félix de Carranza (ministros de esta Inquisición)	Gastos de ir a Córdoba a traer ciertos reos para el dicho auto	68.000 maravedíes
30/03/1650	Lorenzo de Soto y Lorenzo López (ministros de esta Inquisición)	Gastos de traer de Córdoba a Fr. Alonso Mayoral que salió al auto	17.000 maravedíes
30/03/1650	—	Gastos varios del auto: cera, forrar y cairelar tres sombreros, seda y hechura de cordones y borlas, tocas de las mulas, etc.	82.416 maravedíes
30/03/1650	—	Comida del día del auto	156.680 maravedíes
<u>TOTAL:</u> 811.588 maravedíes			

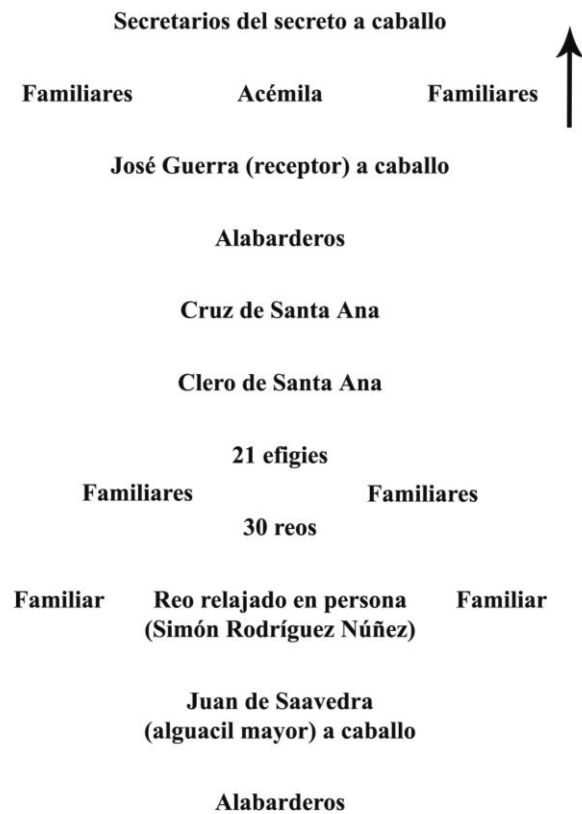
- **Anexo 90:** Esquema de la procesión del pregón (castillo de Triana – Sevilla)
(21 de marzo de 1648, 14:00 h.).



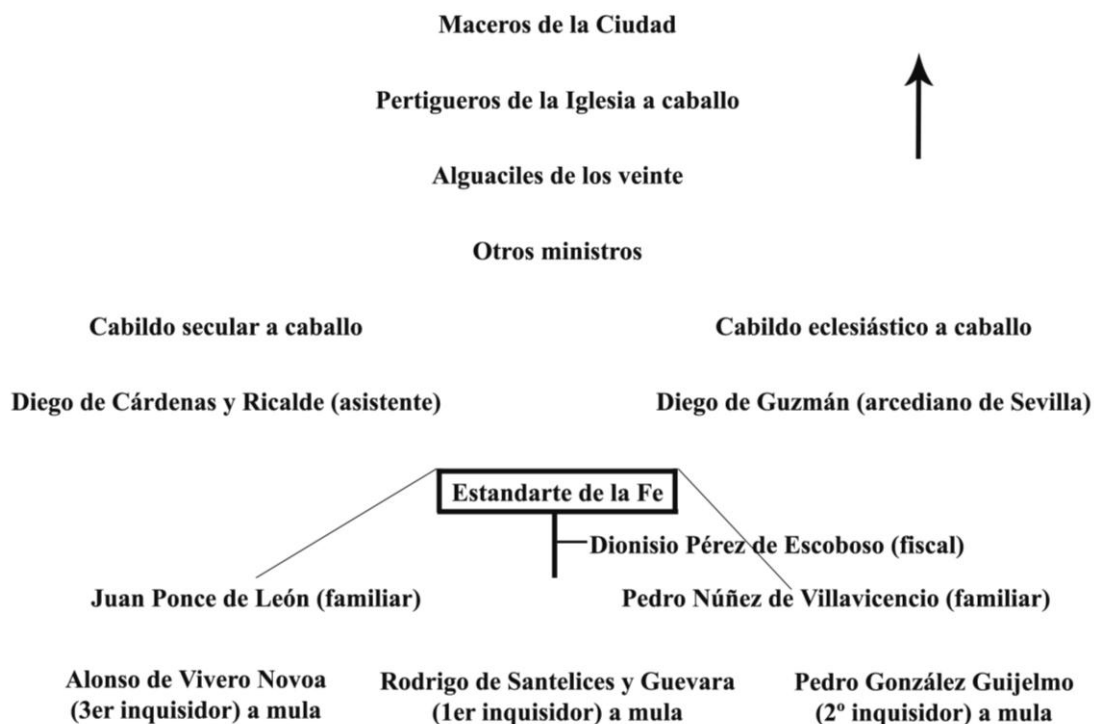
- **Anexo 91:** Esquema de la procesión de la Cruz verde (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (28 de marzo de 1648, 16:00 h.).



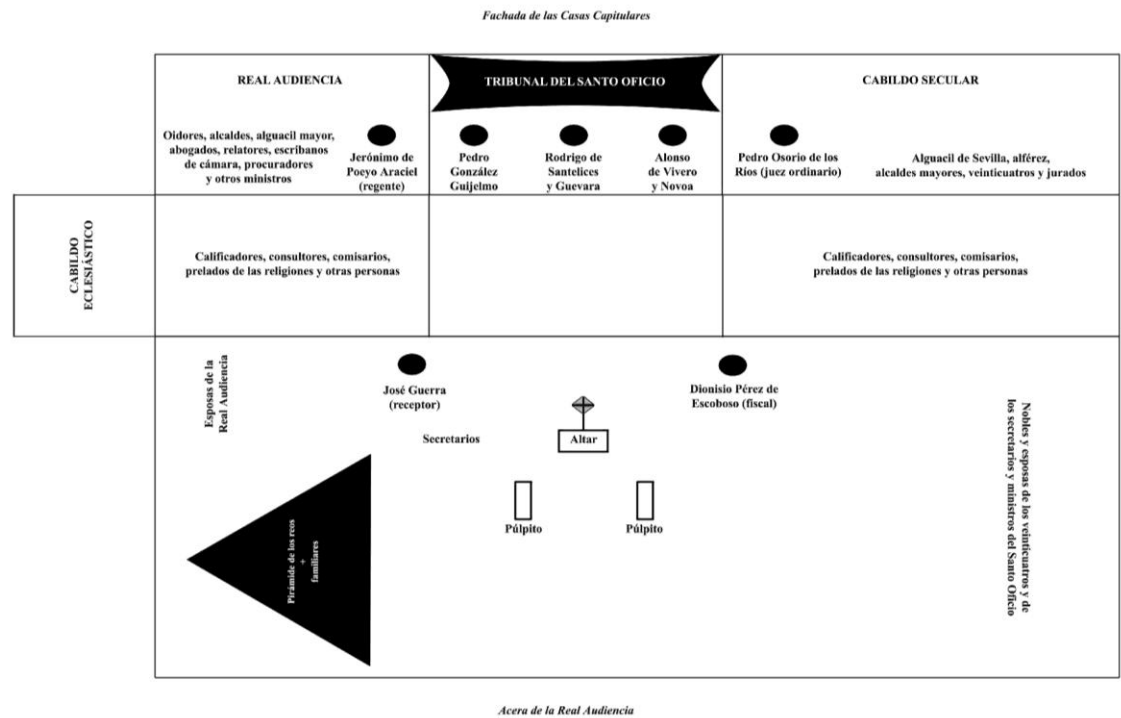
- **Anexo 92: Esquema de la procesión de los reos (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (29 de marzo de 1648, 06:00 h.).**



- **Anexo 93:** Esquema de la procesión de las autoridades (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (29 de marzo de 1648).



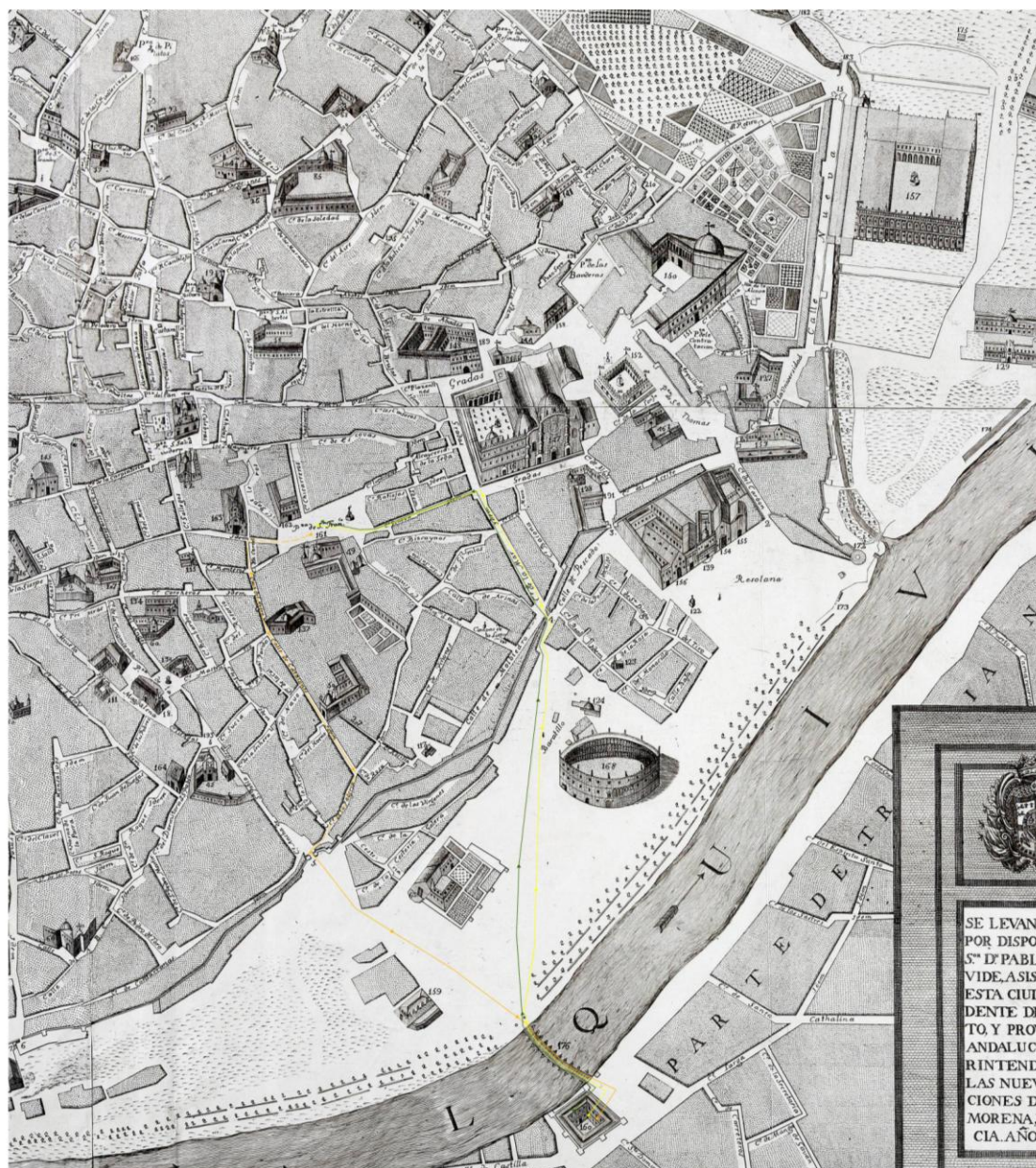
• **Anexo 94: Esquema del tablado (29 de marzo de 1648).**



• **Anexo 95: Tribuna de honor del tablado (29 de marzo de 1648).**



- **Anexo 96:** Recorridos de las distintas procesiones del pre-auto y auto de fe (28 y 29 de marzo de 1648) sobre plano de Sevilla de Coelho (1771)¹¹⁹³.



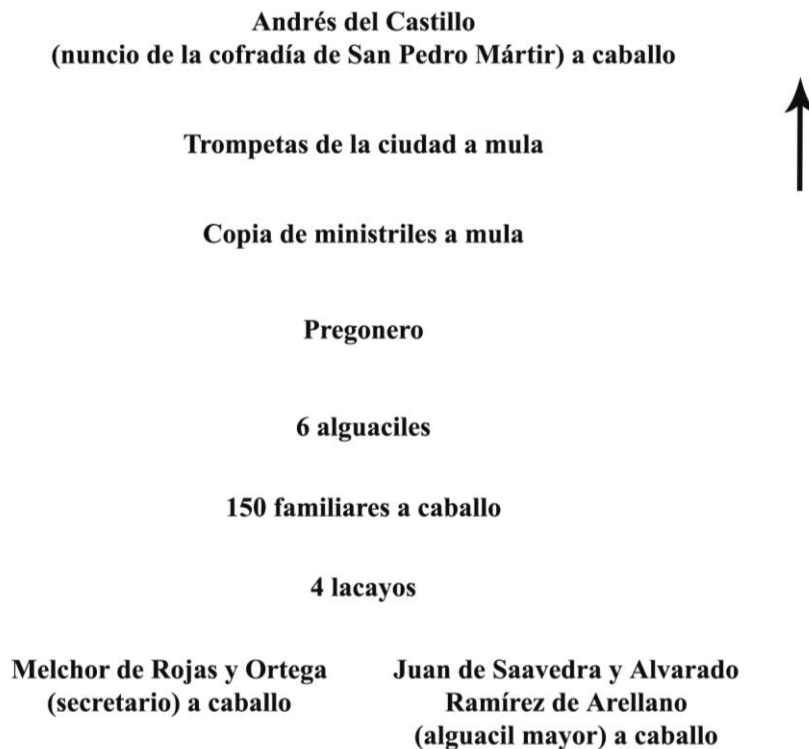
LEYENDA

- 1. Puerta de Jerez
- 4. Puerta del Arenal
- 5. Puerta de Triana
- 45. Convento de San Pablo, O. P.
- 160. Castillo de San Jorge
- 175. Quemadero

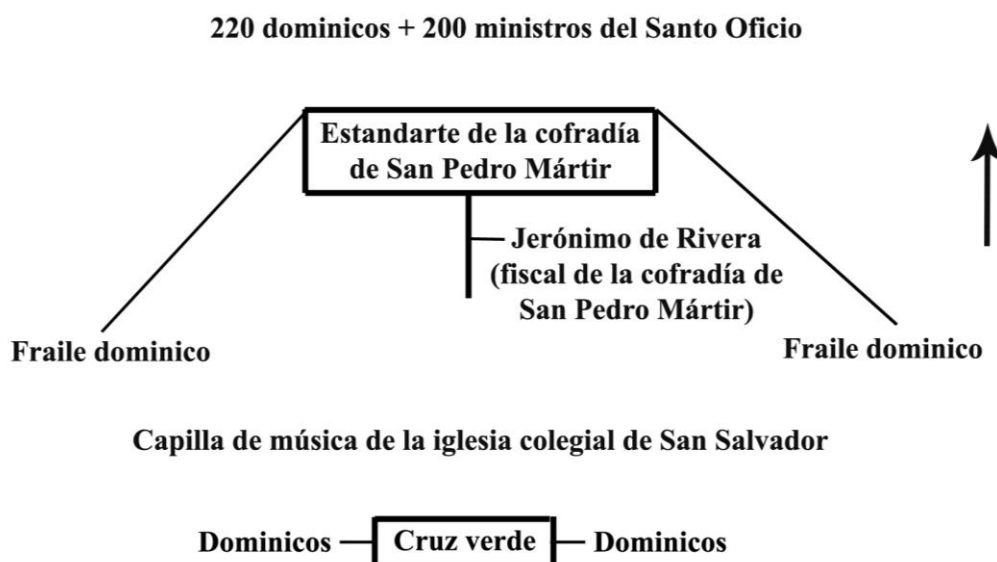
- Traslado de la Cruz Verde (castillo - tablado)
- Procesión del auto de fe (castillo - tablado)
- Procesión del auto de fe (tablado - castillo)

¹¹⁹³ Real Academia de la Historia (RAH), C-Atlas E, II, 17. El edificio 157, la Fábrica de Tabacos (actual sede de la Universidad de Sevilla), no existía en 1660.

- **Anexo 97:** Esquema de la procesión del pregón (castillo de Triana – Sevilla) (22 de febrero de 1660).



- **Anexo 98:** Esquema de la procesión de la Cruz verde (convento de San Pablo – castillo de Triana) (11 de abril de 1660, 17:00 h.).



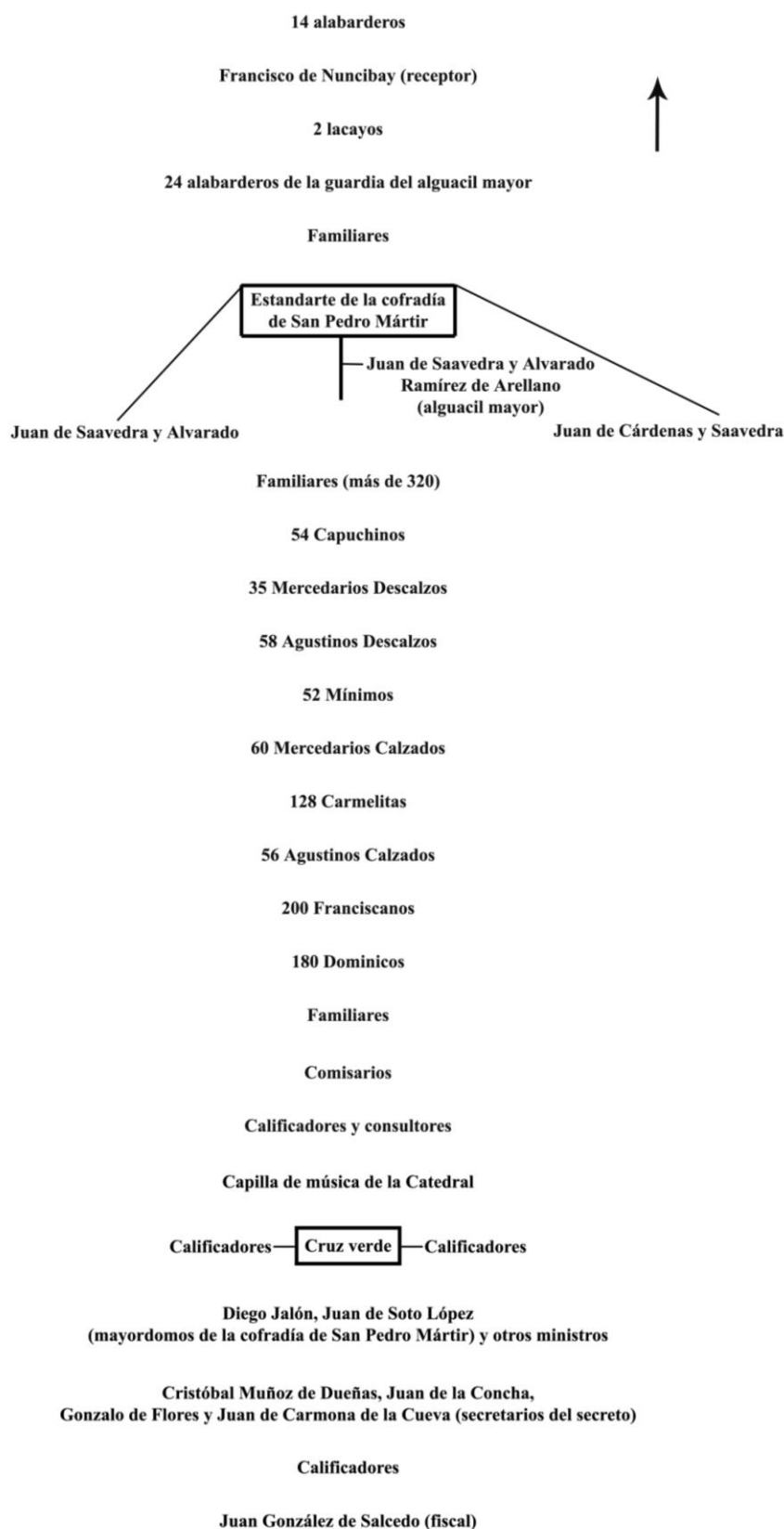
- **Anexo 99: Himno *Vexilla Regis prodeunt*¹¹⁹⁴.**

Vexilla Regis prodeunt:
 Fulget Crucis mysterium,
 qua vita mortem pertulit,
 et morte vitam protulit.
 Quæ vulnerata lanceæ,
 mucrone diro, criminum
 ut nos lavaret sordibus,
 manavit unda et sanguine.
 Impleta sunt quæ concinit
 David fideli carmine,
 dicendo nationibus:
 Regnavit a ligno Deus.
 Arbor decora et fulgida
 ornata Regis purpura,
 electa digno stipite
 tam sancta membra tangere.
 Beata, cujus brachiis
 pretium pependit sæculi:
 Statera facta corporis,
 tulitque prædam tartari.
 O Crux ave, spes unica,
 hoc Passionis tempore:
 Piis adauge gratiam,
 reisque dele crimina.
 Te, fons salutis Trinitas,
 collaudet ominis spiritus:
 Quibus Crucis victoriam
 largiris, adde præmium.
 Amen.

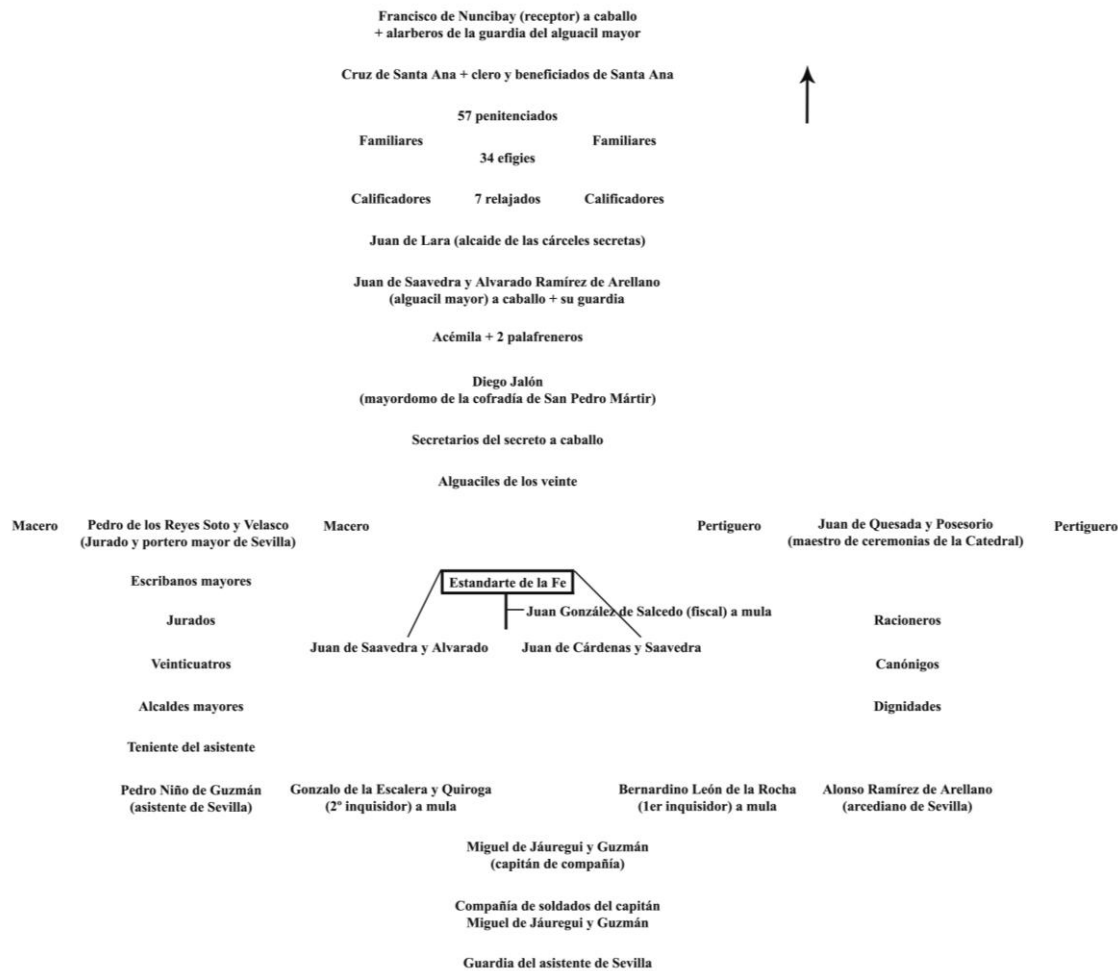
¹¹⁹⁴ Texto en latín y traducción en Lambea (2010).

Las banderas del rey se enarbolan:
resplandece el misterio de la cruz,
en la cual la vida padeció muerte,
y con la muerte nos dio vida.
Vida que traspasada con el cruel hierro de la lanza,
manó agua y sangre
para lavarnos de las manchas
de nuestros pecados.
Cumpliéronse ya los proféticos
cantares de David, donde
dijo a las naciones:
reinó Dios desde el madero.
¡Oh mármol hermoso y resplandeciente!
Adornado con la púrpura del Rey,
escogido como digno madero
para el contacto de tan santos miembros.
¡Árbol venturoso, de cuyos brazos
estuvo pendiente el precio del mundo!
Hecho balanza del divino cuerpo,
levantó la presa del infierno.
Salve, ¡oh cruz, única esperanza nuestra!
En este tiempo de pasión
acrecienta la gracia a los justos
y borra a los pecadores sus culpas.
A ti, oh Santa Trinidad, fuente de la eterna salud,
alaben todos los Espíritus:
y a los que haces partícipes de la victoria de la cruz
dales el galardón.
Amén.

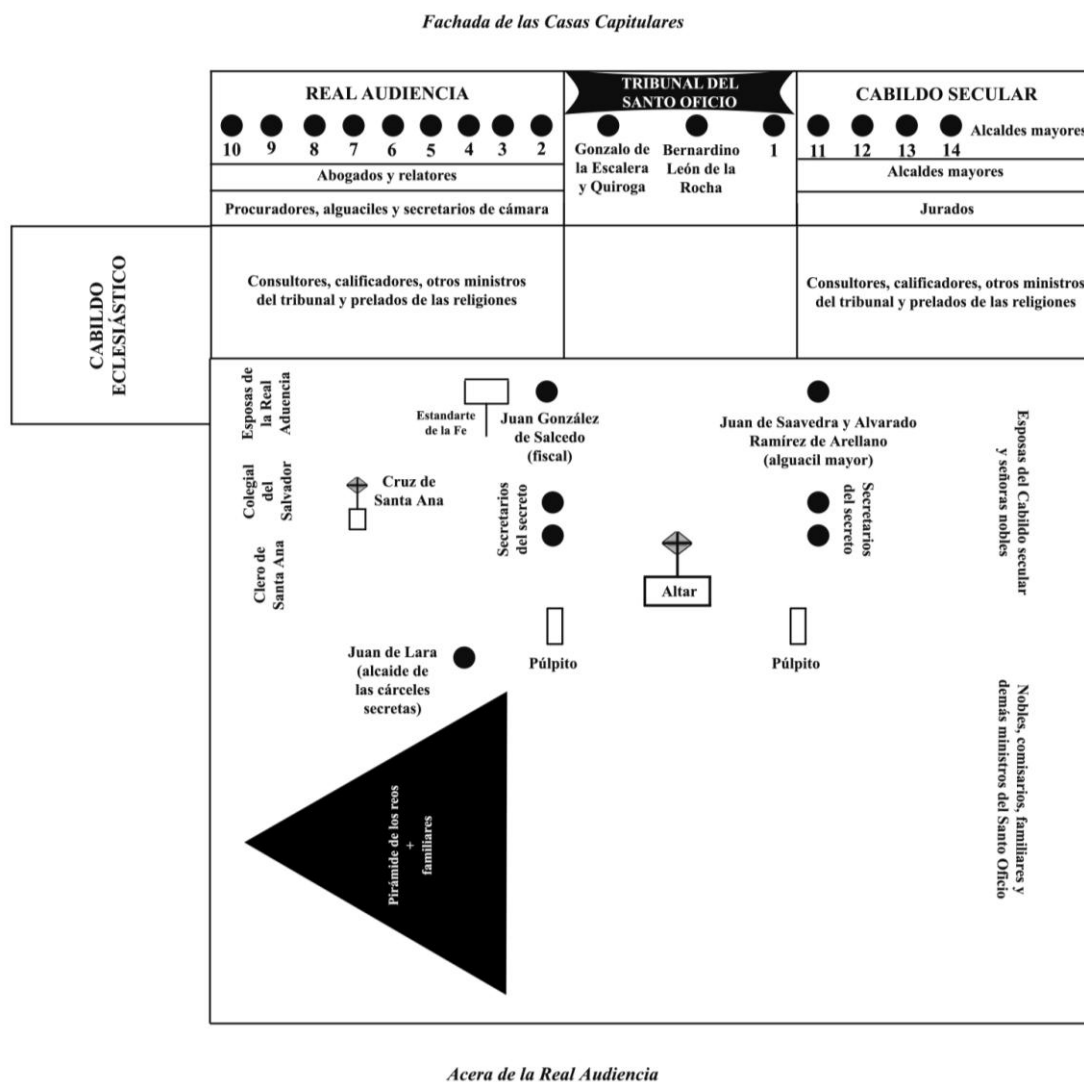
- **Anexo 100:** Esquema de la procesión de la Cruz verde (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (12 de abril de 1660, 16:00 – 20:00 h.).



- **Anexo 101: Esquema de la procesión de los reos y las autoridades (castillo de Triana – tablado de la plaza de San Francisco) (13 de abril de 1660).**



• **Anexo 102: Esquema del tablado (13 de abril de 1660).**



Leyenda:

- | | |
|-----------------------------------|--|
| 1 Fernando Bazán (juez ordinario) | 9 Francisco Navarrete (fiscal) |
| 2 Pedro Gómez de Rivero (oidor) | 10 Luis de Arauz (alguacil mayor de la Real Audiencia) |
| 3 Juan Pimentel (oidor) | 11 Pedro Niño de Guzmán (asistente de Sevilla) |
| 4 Juan de Ordóñez (oidor) | 12 Alguacil mayor |
| 5 Juan Gómez de la Mora (alcalde) | 13 Alférez mayor |
| 6 Bernardino de Córdoba (alcalde) | 14 Teniente mayor del asistente |
| 7 Gabriel Meléndez (alcalde) | |
| 8 Francisco Mansón (alcalde) | |

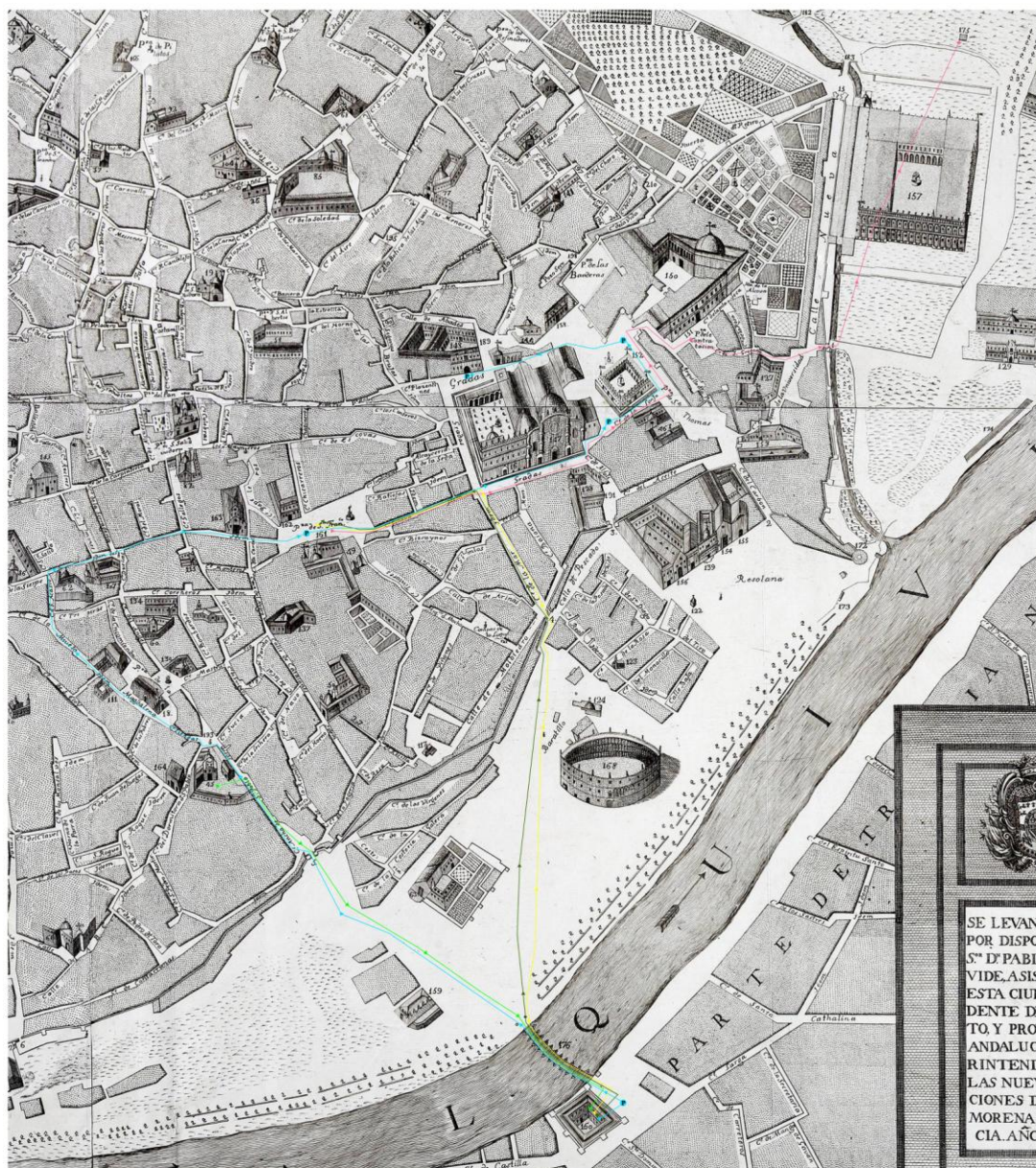
- **Anexo 103:** Tribuna de honor del tablado (13 de abril de 1660).

REAL AUDIENCIA								TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO			CABILDO SECULAR				
●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	Alcaldes mayores	
10	9	8	7	6	5	4	3	2	Gonzalo de la Escalera y Quiroga	Bernardino León de la Rocha	1	11	12	13	14
Abogados y relatores											Alcaldes mayores				
Procuradores, alguaciles y secretarios de cámara											Jurados				

Leyenda:

- 1 Fernando Bazán (juez ordinario)
- 2 Pedro Gómez de Rivero (oidor)
- 3 Juan Pimentel (oidor)
- 4 Juan de Ordóñez (oidor)
- 5 Juan Gómez de la Mora (alcalde)
- 6 Bernardino de Córdoba (alcalde)
- 7 Gabriel Meléndez (alcalde)
- 8 Francisco Mansón (alcalde)
- 9 Francisco Navarrete (fiscal)
- 10 Luis de Arauz (alguacil mayor de la Real Audiencia)
- 11 Pedro Niño de Guzmán (asistente de Sevilla)
- 12 Alguacil mayor
- 13 Alférez mayor
- 14 Teniente mayor del asistente

- **Anexo 104:** Recorridos de las distintas procesiones del pre-auto, auto de fe y post-auto (22 de febrero, 11–13 de abril de 1660) sobre plano de Sevilla de Coelho (1771)¹¹⁹⁵.

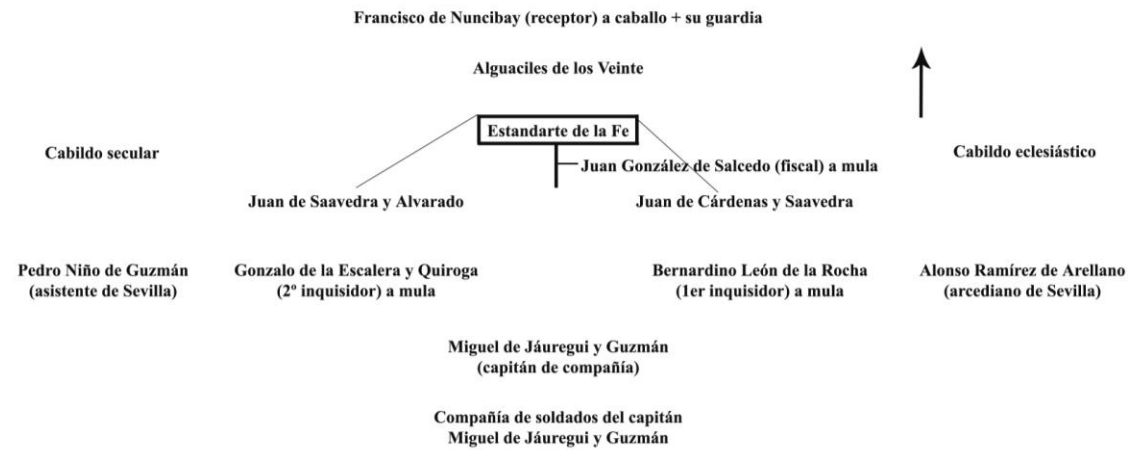


LEYENDA

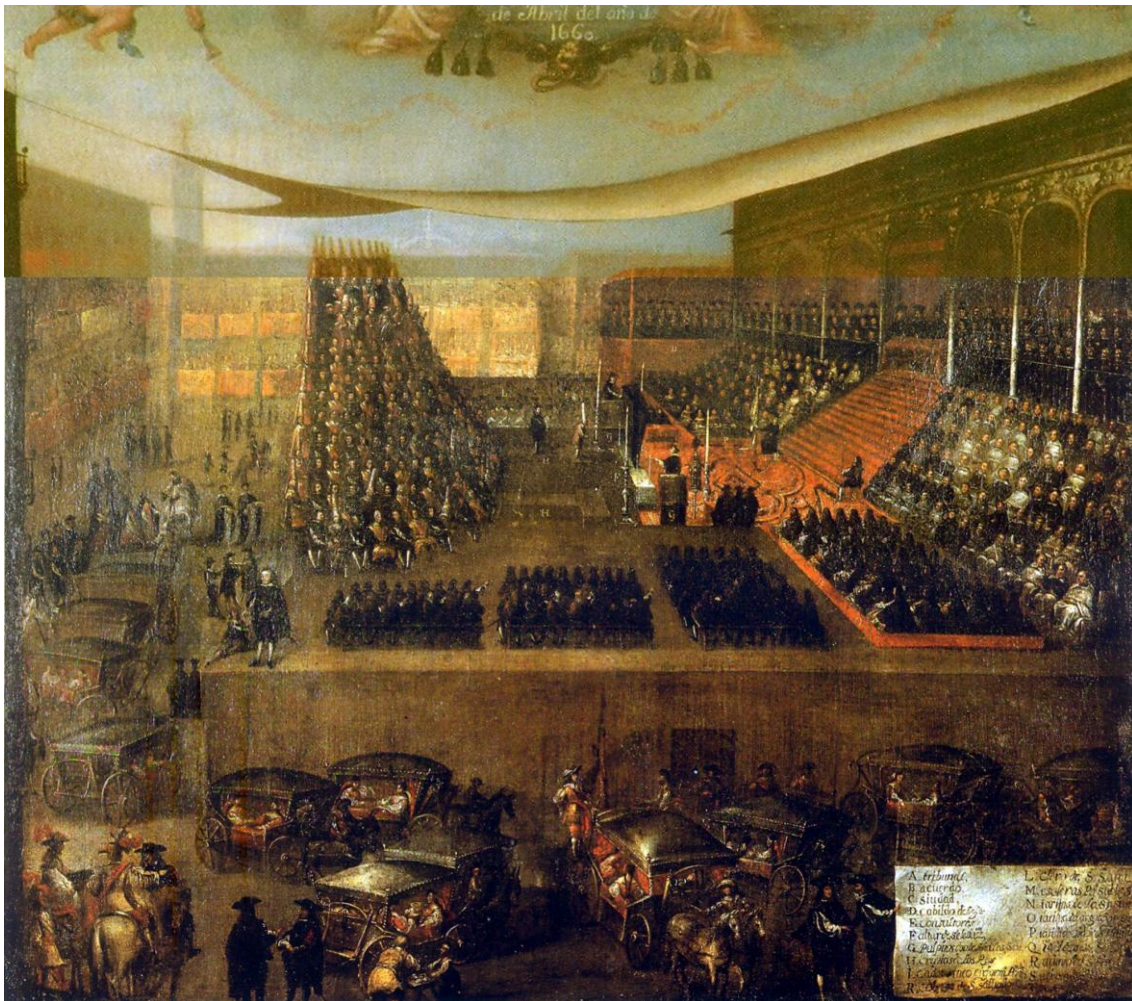
- | | |
|----------------------------------|--|
| 1. Puerta de Jerez | ● Pregón del auto de fe |
| 4. Puerta del Arenal | ● Traslado de la Cruz Verde (convento - castillo) |
| 5. Puerta de Triana | ● Traslado de la Cruz Verde (castillo - tablado) |
| 45. Convento de San Pablo, O. P. | ● Procesión del auto de fe (castillo - tablado) |
| 160. Castillo de San Jorge | ● Procesión de los relajados (tablado - quemadero) |
| 175. Quemadero | |
| 176. Puente de Triana | |

¹¹⁹⁵ Real Academia de la Historia (RAH), C-Atlas E, II, 17. El edificio 157, la Fábrica de Tabacos (actual sede de la Universidad de Sevilla), no existía en 1660.

- **Anexo 105: Esquema de la procesión de las autoridades (tablado de la plaza de San Francisco – castillo de Triana) (13 de abril de 1660, 21:00 h.).**



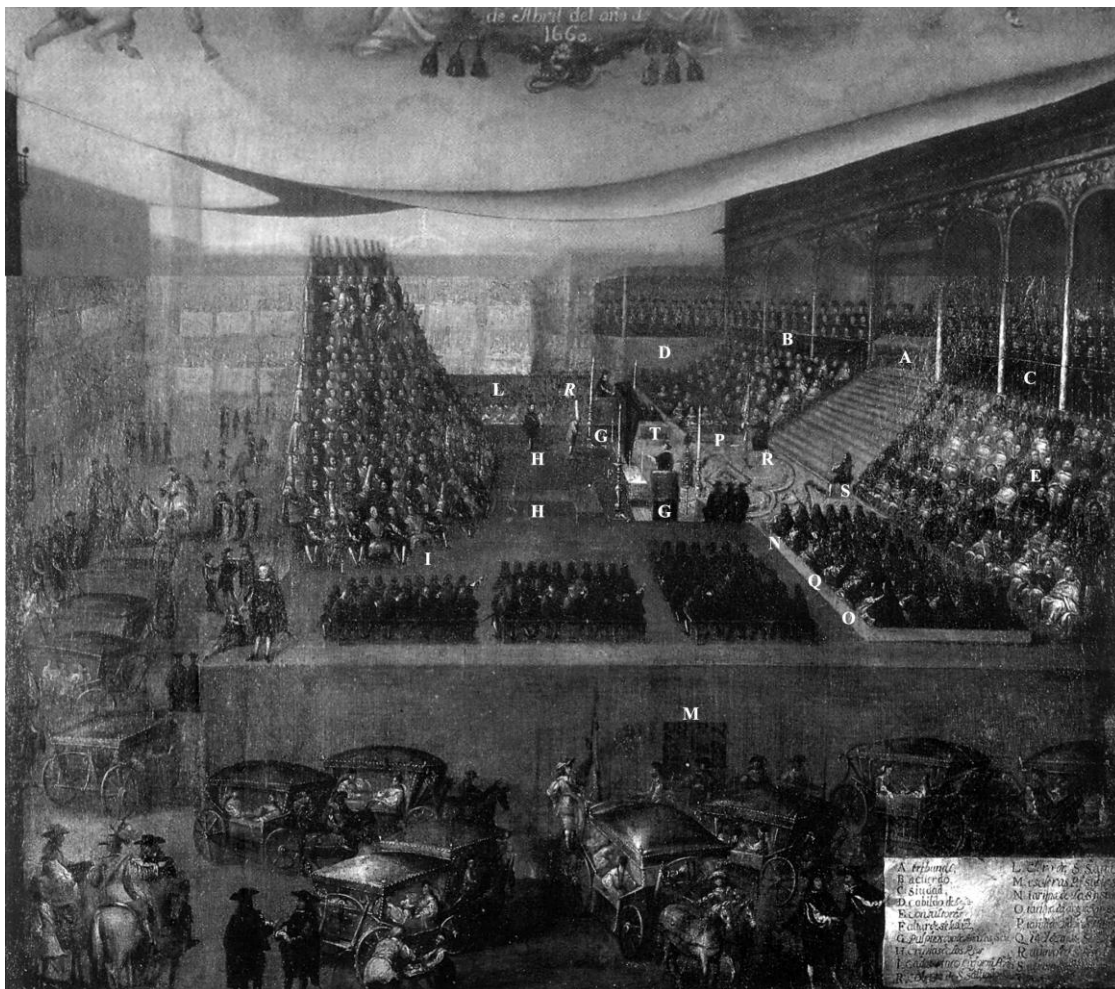
- **Anexo 106:** *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla*. Francisco de Herrera el Mozo (atribuido), 1663¹¹⁹⁶.



Francisco de Herrera el Mozo (atribuido): *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla* (1663)

¹¹⁹⁶ Colección privada de Rafael Atienza y Medina, marqués de Salvatierra.

- **Anexo 107: *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla*. Francisco de Herrera el Mozo (atribuido), 1663¹¹⁹⁷.**



¹¹⁹⁷ Hemos respetado las letras utilizadas en el cuadro, errata incluida. La leyenda es nuestra, pues la grafía del lienzo dificultaba la transcripción.

Leyenda:

A: tribunal de la Inquisición
 B: Real Audiencia
 C: Cabildo secular
 D: Cabildo eclesiástico
 E: consultores
 F: altar de celebración
 G: púlpitos
 H: crujías de los reos
 I: cadalso
 R: Colegial de San Salvador
 L: clero de Santa Ana

M: escaleras
 N: esposa del Asistente de Sevilla
 O: esposas
 P: esposas de los oidores de la Real Audiencia y señoras nobles
 Q: esposas de los Veinticuatro y demás señoras
 R: Fiscal de la Inquisición
 S: Alguacil mayor de la Inquisición
 T: secretarios

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFÍA

Abreu y Bertodano, Joseph Antonio de (1740). *Coleccion de los Tratados de Paz, alianza, neutralidad (...) hechos por los pueblos, reyes, y principes de España (...) Desde antes del Establecimiento de la Monarchia Gothica, hasta el feliz reynado del Rey N. S. D. Phelipe V (...)*. Madrid: Diego Peralta, Antonio Marín y Juan Zúñiga. [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=RhxaAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=abreu+coleccion+tratados+paz+1740&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 23 de abril de 2015].

Agüera Ros, José C. (1991). *Murillo, Valdés Leal y su escuela*. Madrid: Historia 16.

Aguilar Piñal, Francisco (1989). *Historia de Sevilla. Siglo XVIII*. (3ª ed.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Alcalá, Ángel y otros (1984). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición: Nueva York, abril de 1983*. Barcelona: Ariel, 1984. 621 p. ISBN: 8434465469.

Alejandre, Juan Antonio (1994). *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

Alejandre, Juan Antonio y Torquemada, María Jesús (1998). *Palabra de hereje. La Inquisición de Sevilla ante el delito de proposiciones*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Almansa y Mendoza, Andrés de (2001). *Obra periodística*. Madrid: Editorial Castalia.

Alpert, Michael (2001). *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Ariel.

Álvarez, Jesús Timoteo (1991). *Del viejo orden informativo. Introducción a la Historia de la Comunicación, la Información y la Propaganda en Occidente desde sus orígenes hasta 1880*. (3ª ed.). Madrid: Editorial Actas.

Fuentes bibliográficas

Álvarez de Morales, Antonio (1989). *Historia del Derecho y de las instituciones españolas*. Madrid: Edersa.

Álvarez Santaló, León Carlos (1995). El espectáculo religioso barroco. *Manuscripts*, 13, pp. 157–183. [en línea]. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/manuscripts/02132397n13p157.pdf> [Consulta: 15 de enero de 2015].

Álvarez Santaló, León Carlos (1997). Mensaje festivo y estética desgarrada: la dura pedagogía de la celebración barroca. *Espacio, tiempo y forma*, serie IV, Hª Moderna, 10, pp. 13–31. [en línea]. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie4-92074774-3E9A-57F9-DD2C-987D8270B99E&dsID=Documento.pdf> [Consulta: 15 de enero de 2015].

Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Coords.) (1989). *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos.

Álvarez Sellers, Alicia (2007). *Del texto a la iconografía. Aproximación al documento teatral del siglo XVII*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Andrés Ucendo, José Andrés (2004). Una visión general de la fiscalidad castellana en el siglo XVII. En Aranda Pérez, Francisco José (Coord.), *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII. Actas de la VII Reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna: Ciudad Real, junio de 2002*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004. ISBN: 84-8427-296-6. P. 359–375.

Andrés-Gallego, José (Coord.) (1986). *Historia general de España y América: la crisis de la hegemonía española. Siglo XVII*. Madrid: Rialp.

Anónimo [XVII]. *Vidas, subcesos, Noticias del origen Novilisimas Casas, y Empleos que obtuvieron los (...) quatro hermanos del (...) Apellido de Acevedo; (...) Juan Baptista de Acevedo, (...) Ynquis^{or} Grāl (...); Fran.^{co} de Acevedo Merino mayor de la merind.^d y Prov.^a de Trasmiera; (...) Juan de Acevedo cavall^o del òrn. de Santiago, Alguacil Maior de la Grāl Ynquisi.^{on} (...), y (...) Fernando de Acevedo (...), Obispo de Osmá, Arzobispo de Burgos, Presidente de Castilla, y Governador del Reyno*. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000133928&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/18000].

Anónimo [1605]. *Discurssso sobre la suspenssion del auto de la fee y estado general despaña*. [Documento conservado en la Biblioteca del Arzobispado de Sevilla (BAS), 33–96(7), ff. 83r–89v].

Anónimo (1678). *Efemérides sevillanas desde 1481 a 1678*. [Documento conservado en la Biblioteca Capítular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–6–25¹¹⁹⁸].

Antequera Luengo, Juan José (2009). *Portugalete. Un barrio diferenciado en la Sevilla del Conde Duque*. Sevilla: Editorial FACEdiciones.

Antonio Sáenz, Trinidad de (1999). *Historia del Arte: el siglo XVII español*. Madrid: Historia 16.

Arana de Varflora, Fermín (1789). *Compendio historico descriptivo de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla. Metropoli de Andalucia*, vol. I. Sevilla: Imprenta de Vázquez, Hidalgo y Compañía. [en línea]. Disponible en: <https://books.google.es/books?id=Gd8LAAAYAAJ&hl=es&pg=PA1#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 30 de mayo de 2015].

Argüello, Gaspar Isidro de (1630). *Instrvciones del Santo Oficio de la Inquificion, fumariamente, antiguas, y nuevas*. Madrid: Imprenta Real. [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=50YfA7etYkkC&printsec=frontcover&dq=arg%C3%BCello+1630+instrucciones+santo+oficio&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 29 de julio de 2015].

Ariño, Francisco de (1873). *Sucesos de Sevilla de 1592 á 1604*. Sevilla: Rafael Tarascó y Lassa. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/5465/11/sucesos-de-sevilla-de-1592-1604-recogidos-por-francisco-de-arino/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A B/156].

Ayora, Manuel de (Cop.) [XVIII]. *Consejo de la Santa Inquisicion*. [Documento conservado en la Biblioteca Capítular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 60–1–5¹¹⁹⁹, f. 167r].

¹¹⁹⁸ Antiguamente, Papeles varios tomo 100 y luego MS 64–7–100.

¹¹⁹⁹ Antiguamente, MS 64–7–118.

Fuentes bibliográficas

Azevedo, J. Lúcio de (1922). *Historia dos Cristãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

Aznar Cardona, Pedro (1612). *Expulsion ivstificada de los moriscos españoles, y fuma de las excellencias Chriftianas de nuestro Rey Don Felipe el Catholico Tercero deste nombre*. Huesca: Pedro Cabarte. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.com/books/ucm?id=4D6jOsBuuB8C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Baena Sánchez, Francisco (2008). Entre *quality papers* y prensa amarilla: los “casos espantosos”. En Espejo Cala, Carmen; Peñalver Gómez, Eduardo y Rodríguez Brito, M^a Dolores (Coords.), *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa* (pp. 72–81). Sevilla: Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla y Departamento de Periodismo I.

Barrantes, Vicente (1877). *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, vol. II. Madrid: Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez. [en línea]. Disponible en: <http://archive.org/stream/aparatobibliogr00barrgoog#page/n8/mode/1up> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Bassegoda i Hugas, Bonaventura (1989). Observaciones sobre el Arte de la pintura de Francisco Pacheco como tratado de iconografía. *Cuadernos de arte e iconografía*, tomo 2, nº 3, pp. 185–196.

Bégrand, Patrick (Ed.) (2006). *Las relaciones de sucesos. Relatos fácticos, oficiales y extraordinarios. Encuentro internacional sobre relaciones de sucesos: Besançon, 19–20 de septiembre de 2003*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006. 217 p. ISBN: 2–84867–129–7.

Bégrand, Patrick (2008). Las figuras del renegado y del mártir, metáforas del infierno y del paraíso. En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978–84–7800–307–5. P. 25–39.

Bégrand, Patrick (Org.) (2009a). *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII). Actas del V Congreso*

Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. 445 p. ISBN: 978–2–84867–264–9.

Bégrand, Patrick (2009b). Heterodoxia y alteridad en las relaciones de tema milagroso y hagiográfico, siglos XVI–XVII. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII)*. Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 139–158.

Bejarano Pellicer, Clara (2009). La imagen sonora. En Peña Velasco, Concepción de la; Pérez Sánchez, Manuel; Albero Muñoz, María del Mar; Marín Torres, María Teresa y González Martínez, Juan Miguel, *Congreso Internacional Imagen Apariencia. Murcia, 19–21 de noviembre de 2008*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2009. ISBN: 978–84–691–8432–5. CD. [en línea]. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2928655&orden=199887&info=link> [Consulta: 25 de abril de 2015].

Bejarano Pellicer, Clara (2010). Medios de comunicación en la ciudad durante la Edad Moderna: la figura del pregonero. En Castillo Gómez, Antonio y Amelang, James S. (Eds.), *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna* (pp. 319–334). Gijón: Trea. [en línea]. Disponible en: http://www.academia.edu/1384586/Medios_de_comunicaci%C3%B3n_en_la_ciudad_durante_la_Edad_Moderna_la_figura_del_pregonero [Consulta: 5 de abril de 2015].

Bejarano Pellicer, Clara (2012). Lo sonoro de la imagen del rey en el contexto de las entradas reales. En Jiménez Estrella, Antonio y Lozano Navarro, Julián J. (Eds.), *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*, vol. I. Granada: Universidad de Granada, 2012. ISBN: 9788433853868. P. 204–215. [en línea]. Disponible en: http://www.academia.edu/6215470/Lo_sonoro_de_la_imagen_del_rey_en_el_contexto_de_las_entradas_reales [Consulta: 5 de abril de 2015].

Bejarano Pellicer, Clara (2014a). El auto de fe barroco y el oído. En Gamero Rojas, Mercedes y Núñez Roldán, Francisco (Coords.), *Entre lo real y lo imaginario. Estudios de historia moderna en homenaje al prof. León Carlos Álvarez Santaló* (pp. 75–89). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla y Secretariado de Publicaciones

Fuentes bibliográficas

- de la Universidad de Huelva. [en línea]. Disponible en: http://www.academia.edu/9452822/El_auto_de_fe_barroco_y_el_o%C3%ADdo [Consulta: 16 de junio de 2015].
- Bennassar, Bartolomé (Coord.) (1981a). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Bennassar, Bartolomé (1981b). La Inquisición o la pedagogía del miedo. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 94–125). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bennassar, Bartolomé (1981c). El modelo sexual: la Inquisición de Aragón y la represión de los pecados “abominables”. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 295–320). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bennassar, Bartolomé (1981d). El poder inquisitorial. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 68–93). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bennassar, Bartolomé (1981e). Por el Estado, contra el Estado. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 321–336). Barcelona: Editorial Crítica.
- Bennassar, Bartolomé (1984). Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su «pedagogía del miedo». En Alcalá, Ángel y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición: Nueva York, abril de 1983*. Barcelona: Ariel, 1984. ISBN: 8434465469. P. 174–182.
- Bernabé Pons, Luis F. (1997–1998). Una crónica de la expulsión de los moriscos valencianos. Los cuadros de la Fundación Bancaja. *Shaq al-Andalus*, 14–15, pp. 535–538. [en línea]. Disponible en: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361664235684722199802/sharq14/sharq14_25.pdf [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Bernal, Manuel y Espejo, Carmen (2003). Tres relaciones de sucesos del siglo XVII. Propuesta de recuperación de textos preperiodísticos. *IC. Revista Científica de Información y Comunicación*, 1, pp. 133–174. [en línea]. Disponible en:

<https://ipena44.files.wordpress.com/2013/02/1265039450-1bernal-y-espejo1.pdf> [Consulta: 14 de marzo de 2015].

Bernáldez, Andrés (1870). *Historia de los Reyes Católicos Dⁿ. Fernando y D^a. Isabel*, vol. I. Sevilla: Imprenta que fue de D. José María Geofrin. (Edición original siglo XV). [en línea]. Disponible en: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2007/historiaDeLosReyesCatolicosT1.pdf> [Consulta: 30 de mayo de 2015].

Bernales Ballesteros, Jorge (1983). El urbanismo y la arquitectura del Seiscientos (pp. 49–67). En Ministerio de Cultura, *Sevilla en el siglo XVII*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Bethencourt, Francisco (1992). The Auto da Fé: Ritual and Imagery. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 55, pp. 155–168. [en línea]. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/751421> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Bethencourt, Francisco (1997). *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV–XIX*. Madrid: Ediciones Akal.

Bettaglio, Marina (2011). ¿Representación o auto representación?: el caso del *Genovés liberal*. *Artifara*, 11, pp. 28–43. [en línea]. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3682128.pdf> [Consulta: 25 de agosto de 2015].

Boeglin, Michel (s. a.). Fragmentos del último proceso contra Antonio Enríquez Gómez. [en línea]. Disponible en: http://www.univ-montp3.fr/boeglin/recherche/docs_arch/doc_minor_judc_enriq_gomez.html [23 de abril de 2015].

Boeglin, Michel (2003). *L’Inquisition espagnole au lendemain du Concile de Trente. Le Tribunal du Saint-Office de Séville (1560–1700)*. Director: Raphaël Carrasco. Universidad Paul-Valéry Montpellier 3, 2003. [en línea]. Disponible en: http://www.univ-montp3.fr/boeglin/recherche/articles%20copie/boeglin_inquisitionok.pdf [Consulta: 23 de abril de 2015].

Boeglin, Michel (2006). *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.

Fuentes bibliográficas

- Bolaños Donoso, Piedad (1981). *La obra dramática de Felipe Godínez (trayectoria de un dramaturgo marginado)*. Director: Pedro Manuel Piñero Ramírez. Universidad de Sevilla, Departamento de Literatura Española, 1981. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/236/la-obra-dramatica-de-felipe-godinez-trayectoria-de-un-dramaturgo-marginado/> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Bordería Ortiz, Enric; Laguna Platero, Antonio y Martínez Gallego, Francesc A. (1996). *Historia de la Comunicación Social. Voces, registros y conciencias*. Madrid: Síntesis.
- Bouza Álvarez, Fernando Jesús (1998). *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal.
- Bouza Álvarez, Fernando J. (2007). La propaganda en la Edad Moderna española: medios, agentes y consecuencias de la comunicación política. En Pérez Álvarez, María José y Rubio Pérez, Laureano Manuel (Coords.) (2012), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano, vol. I. II Reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna: León, 19–21 de junio de 2012*. León: Fundación Española de Historia Moderna. ISBN: 978–84–938044–2–8. P. 281–300.
- Braojos Garrido, Alfonso (1999). De los antecedentes a la conquista de la libertad de expresión. En Gómez Mompart, Josep L. y Marín Otto, Enric, *Historia del Periodismo Universal* (pp. 13–48). Madrid: Síntesis.
- Brault-Noble, Catherine y Marc, Marie-José (1981). La unificación religiosa y social: la represión de las minorías. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 126–170). Barcelona: Editorial Crítica.
- Briggs, Asa y Burke, Peter (2002). *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*. Madrid: Taurus.
- Brown, Jonathan (1985). *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*. (2ª ed.) Madrid: Alianza.
- Burke, Peter (Ed.) (1993). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burke, Peter (1995). *La fabricación de Luis XIV*. Madrid: Nerea.

Burke, Peter (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.

Caballero Escamilla, Sonia (2009). Los gestos de la Inquisición: el *Auto de fe* de Pedro Berruguete. En *Congreso Internacional de Imagen y Apariencia: 19–21 de noviembre de 2008*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2009. ISBN: 9788469184321. [en línea]. Disponible en: <http://congresos.um.es/imagenyapariencia/imagenyapariencia2008/paper/viewFile/801/771> [Consulta: 29 de julio de 2015].

Caballero Gómez, María Victoria (1994). El Auto de Fe de 1680. Un lienzo para Francisco Rizi. *Revista de la Inquisición*, 3, pp. 69–140. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9494110069A/1662> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Cabra Laredo, María Dolores (1988). *Iconografía de Sevilla (1400–1650)*. Madrid: Ediciones El Viso.

Cabrera, Daniel H. (s. a.). Imaginario social, comunicación e identidad colectiva. [en línea]. Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera.pdf [Consulta: 25 de septiembre de 2015].

Cabrera de Córdoba, Luis (1857). *Relaciones de las cosas sucedidas en la corte de España desde 1599 hasta 1614*. Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría (Edición original siglo XVII). [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=yQNDAAAAcAAJ&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Caldera de Heredia, Gaspar (1660). *Historia arcana de las memorias cronológicas de lo sucedido en nuestra (...) edad y balance político del estado de nuestra monarquía de España por los años de 1660*. [Documento conservado en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), 9/5719].

Cámara, Alicia (1993). *El arte y sus creadores: Bartolomé Esteban Murillo*. Madrid: Historia 16.

Fuentes bibliográficas

Campese Gallego, Fernando J. (2005). *La Representación del Común en el Ayuntamiento de Sevilla (1766–1808)*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Caporossi, Olivier (2009). La figura de la criminalidad en las relaciones de sucesos de la Corte durante el siglo XVII. Algunos apuntes sobre el crimen de Majestad. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII)*. Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 113–125.

Carlos Varona, María Cruz de; Civil, Pierre; Pereda, Felipe y Vincent-Cassy, Cécile (Coords.) (2008). *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*. Madrid: Casa de Velázquez.

Caro Baroja, Julio (1961a). *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, vol. I. Madrid: Ediciones Arion.

Caro Baroja, Julio (1970). *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Barcelona: Ariel.

Caro Baroja, Julio (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe.

Caro Baroja, Julio (2000). *Los moriscos del Reino de Granada*. (5ª ed.). Madrid: Istmo.

Caro Baroja, Julio (2006). *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza Editorial.

Carrasco Vázquez, Jesús (2004). *La minoría judeoconversa en la época del Conde Duque de Olivares: auge y ocaso de Juan Núñez Saravia (1585–1639)*. Director: Jaime Contreras. Universidad de Alcalá, Departamento de Historia II, 2004. [en línea]. Disponible en: <http://dspace.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/193/Tesis.pdf?sequence=1> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Carrasco Vázquez, Jesús (2005). El relevante papel económico de los conversos portugueses en la privanza del Duque de Lerma (1600–1606). Comunicación presentada al XXV Encontro da APHES: Évora, 18–19 de noviembre de 2005. [en línea]. Disponible en:

<http://www.fundacionemiliamariatrevi.com/papeleconomico.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Carro Carbajal, Eva Belén (2008). España y el mundo mediterráneo: advocaciones y milagros en las relaciones poéticas de martirios a finales del siglo XVI. En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978–84–7800–307–5. P. 55–68.

Casado Soto, José Luis (1995). Bernardino de Escalante, perfil sobre un paisaje en el tiempo. En Escalante, Bernardino de, *Discursos de Bernardino de Escalante al Rey y sus Ministros (1585–1605)* (pp. 15–106). Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria y Ayuntamiento de Laredo.

Casas, Bartolomé de las (2004). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Editorial EDAF (Edición original 1552).

Cascales Ramos, Antonio (1986). *La Inquisición en Andalucía. Resistencia de los conversos a su implantación*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.

Castells, Manuel (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.

Castillo Gómez, Antonio (2008). Letras de penitencia. Denuncia y castigo públicos en la España altomoderna. *Via Spiritus*, 15, pp. 53–74. [en línea]. Disponible en: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8293.pdf> [Consulta: 29 de julio de 2015].

Castro, Adolfo de (1902). Noticias de la vida del doctor Felipe Godínez. *Memorias de la Real Academia Española*, 8, pp. 277–285. [en línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/noticias-de-la-vida-del-doctor-felipe-godinez/> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Castroverde, Diego de (1637). *Traslado de los capitvlos de la regla de los hermanos, y cofrades de la Hermandad de Señor San Pedro Martir. de oficiales, y ministros del Santo Oficio de la Inquificion desta ciudad de Seuilla*. Sevilla: Simón Fajardo. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-2688953> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE) 2/46390(6)].

Fuentes bibliográficas

Ceán Bermúdez, Agustín y Real Academia de San Fernando (1800). *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, tomo 4. Madrid: Viuda de Ibarra.

Celaya Ocariz, Martín de (1643). *Cargos comunes y particulares que resultaron de la vissita que hizo don Martin de Zelaya Ocariz Inq^{or}. de Cord^{na}. en la Inq. de Sevilla. Año de 1643*. [en línea]. Disponible en: pares.mcu.es [Consulta: 8 de mayo de 2015]. [Documento conservado en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, legajo 1856, exp. 5].

Cerdán, Francis (1988). El sermón barroco: un caso de literatura oral. *Edad de oro*, 7, pp. 59–68.

Cerrillo Cruz, Gonzalo (1991). *Los familiares de la Inquisición española (1478–1700)*. Director: José Antonio Escudero. Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Derecho Constitucional, 1991. [en línea]. Disponible en: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19911996/S/0/S0024401.pdf> [Consulta: 25 de agosto de 2015].

Chartier, Roger y Espejo, Carmen (Eds.) (2012). *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*. Madrid: Marcial Pons.

Chaves Rey, Manuel (1904). *Cosas nuevas y viejas (apuntes sevillanos)*. Sevilla: Tipografía Saucedá. [en línea]. Disponible en: <http://www.gutenberg.org/files/35905/35905-h/35905-h.htm> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Chomsky, Noam y Herman, Edward S. (2009). *Los guardianes de la libertad*. (6ª ed.). Barcelona: Editorial Crítica.

Civil, Pierre (2008). Entre España e Italia: materia religiosa y figuras de devoción en *relaciones* del siglo XVII. En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750)*. *Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978–84–7800–307–5. P. 99–111.

Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.) (2008). *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750)*. *Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. 365 p. ISBN: 978–84–7800–307–5.

Coelho, Francisco Manuel (1771). *Plano de la M. N. y M. L. ciudad de Sevilla*. [plano]. [en línea]. Disponible en: <http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/registro.cmd?id=12767> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), C-Atlas E, II, 17].

Collantes de Terán Sánchez, Antonio (2008). Prólogo. En Montero de Espinosa, José María, *Relación histórica de la judería de Sevilla* (pp. XVII-XXVI). Sevilla: Fundación Cultural del Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de Sevilla.

Comella, Beatriz (2004). *La Inquisición española*. (4ª ed.). Madrid: Ediciones Rialp.

Congregación de San Pedro Mártir de Madrid (1685). *Constituciones de la Ilustre Congregación de San Pedro Martir, de Ministros, y Familiares del Santo Oficio de la Inquisición en esta Corte*. Madrid: Melchor Álvarez. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books/ucm?id=AjdpWYB7zToC&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, BH FLL 18890].

Contreras, Jaime (1982). *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*. Madrid: Akal.

Contreras, J. (1984a). Las modificaciones estructurales. Los cambios en la Península. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. (2ª ed.) (pp. 1.156-1.176). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Contreras, J. (1984b). Suavización de relaciones con el exterior. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. (2ª ed.) (pp. 892-897). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Contreras, Jaime (1996). Fiesta y auto de fe: un espacio sagrado y profano. En García de Enterría, María Cruz; Ettinghausen, Henry; Infantes, Víctor y Redondo, Augustin (Eds.), *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750). Actas del Primer coloquio internacional celebrado en Alcalá de Henares: 8-10 de junio de 1995*. Alcalá de Henares: Publications de

Fuentes bibliográficas

- la Sorbonne y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 1996. ISBN: 84-8138-151-9. P. 79-90.
- Contreras, Jaime (1997). *Historia de la Inquisición Española (1478-1834)*. Madrid: Arco Libros.
- Contreras, J. y Henningsen, G. (1986). Forty-four thousand cases of Spanish Inquisition (1540-1700). Analysis of a historical data bank. En Henningsen, Gustav; Tedeschi, John y Amiel, Charles (Eds.), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, 1986. ISBN: 0875801021. P. 100-129.
- Coquerel, Athanase (1857). *Des Beaux Arts en Italie au point de vue religieux. Lettres écrites de Rome, Naples, Pise, etc. et suivies d'un appendice sur l'iconographie de l'Immaculée Conception*. París: Sandoz et Fischbacher. [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=YR32coHg_wC&printsec=frontcover&dq=coquerel+des+beaux+arts+en+italie+au+point+de+vue+religieux&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Covarrubias Orozco, Sebastián (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> [Consulta: 22 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla, (BGUS), A 253/315].
- Crémoux, Françoise (2008). El mediterráneo bajo la protección de la Virgen a través de algunos tipos de *Relaciones* de milagros en los siglos XVI y XVII. En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23-25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978-84-7800-307-5. P. 113-130.
- Cruz Isidoro, Fernando (1995). Sobre el arquitecto Juan de Segarra, teniente de maestro mayor del Concejo hispalense. *Laboratorio de Arte*, 8, pp. 417-429. [en línea]. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/download/articulo/1343185.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015].

- Cruz Isidoro, Fernando (1997a). *Arquitectura sevillana del siglo XVII. Maestros Mayores de la Catedral y del Concejo Hispalense*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Dedieu, Jean-Pierre (1981a). Los cuatro tiempos de la Inquisición. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 15–39). Barcelona: Editorial Crítica.
- Dedieu, Jean-Pierre (1981b). El modelo religioso: rechazo de la reforma y control del pensamiento. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 231–269). Barcelona: Editorial Crítica.
- Dedieu, Jean-Pierre (1981c). El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 270–294). Barcelona: Editorial Crítica.
- Dedieu, Jean-Pierre (1992). *L'administration de la foi, L'Inquisition de Tolède (XVI–XVIIIè siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Deleito y Piñuela, José (1952). *La vida religiosa española bajo el reinado del cuatro Felipe. Santos y pecadores*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Díaz Padrón, Matías (2006). Rubens y satélites bajo la égida de los Austrias. En Cabañas Bravo, Miguel; López-Yarto, Amelia y Rincón García, Wilfredo (Coords.), *Arte, poder y sociedad en la España de los siglos XV al XX. Actas de las XIII Jornadas internacionales de Historia del Arte: Madrid, 20–24 de noviembre de 2006*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2006. ISBN: 978–84–00–08637–4. P. 233–252.
- Díez Borque, José María (2000). Teatro y fiesta en el Barroco español: el auto sacramental de Calderón y el público. Funciones del texto cantado (pp. 135–183). En Aparicio Maydeu, Javier (Ed.), *Estudios sobre Calderón*. Madrid: Istmo.
- Domenach, Jean-Marie (1986). *La propaganda política*. (8ª ed.). Buenos Aires: Eudeba.
- Domínguez Guzmán, Aurora (1988). Relaciones de autos de fe impresas en el siglo XVII. En Casado Lobato, Consuelo (et al.) (1988), *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*. (pp. 217–230). Kassel: Reichenberger.

Fuentes bibliográficas

Domínguez Ortiz, Antonio (1955). *Los conversos de origen judío después de la expulsión*. Madrid: Instituto Balmes de Sociología, Departamento de Historia Social.

Domínguez Ortiz, Antonio (1980). La Congregación de la Granada y la Inquisición de Sevilla (un episodio de la lucha contra los alumbrados). En Pérez Villanueva, Joaquín (Dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes. Trabajos presentados en el I Symposium Internacional sobre la Inquisición española: Cuenca, noviembre de 1978*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1980. ISBN: 843230395X. P. 637–646.

Domínguez Ortiz, Antonio (1983). *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen*. (2ª ed.). Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.

Domínguez Ortiz, Antonio (1985). *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona: Ariel.

Domínguez Ortiz, Antonio (1991). *Orto y ocaso de Sevilla*. (4ª ed.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Domínguez Ortiz, Antonio (2003a). *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*. (4ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Domínguez Ortiz, Antonio (2003b). *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*. (3ª ed.). Sevilla: Biblioteca de temas sevillanos.

Domínguez Ortiz, Antonio (2004). *España, tres milenios de Historia*. (2ª ed.). Madrid: Marcial Pons.

Domínguez Ortiz, Antonio (2006). *La Sevilla del siglo XVII*. (1ª reimp.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Domínguez Ortiz, Antonio (2010). *Estudios de la Inquisición Española*. Granada: Editorial Comares.

Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard (2003). *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. (4ª reimp.). Madrid: Alianza.

- Domínguez Salgado, M^a del Pilar (1995). Inquisidores y fiscales de la Inquisición de Corte (1580–1700). *Revista de la Inquisición*, 4, pp. 205–547. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9595110205A/1657> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Duccini, Hélène (1985). Un aspect de la propagande royale sous les Bourbons: image et polémique. En *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome 15-17 octobre 1984*. Roma: École Française de Rome, 1985. ISBN: 2728301042. P. 211-229.
- Durán-Sanpere, Agustí (1971). *Grabados populares españoles*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Edwards, Violet (1938). *Group Leader's Guide to Propaganda Analysis*. Nueva York: Columbia University Press.
- Egido, Teófanos (2004). La Iglesia y los problemas religiosos. En Floristán, Alfredo (Coord.), *Historia de España en la Edad Moderna* (pp. 335–358). Madrid: Ariel.
- Elliott, John H. (1982). El programa de Olivares y los movimientos de 1640. En Tomás y Valiente, Francisco; Castillo Pintado, Álvaro; Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio; Elliott, John H.; Aldea Vaquero, Quintín y Fernández Álvarez, Manuel, *La España de Felipe IV: el gobierno de la monarquía, la crisis de 1640 y el fracaso de la hegemonía europea* (pp. 333–523). Madrid: Espasa-Calpe.
- Elliott, J. H. (1990). *España y su mundo 1500–1700*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ellul, Jacques (1973). *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes*. New York: Vintage Books.
- Enciso Recio, Luis Miguel (2008). Los mensajes de la propaganda en la España de Felipe III y Felipe IV. La palabra hablada y la palabra escrita. En Franch Benavent, Ricardo y Benitez Sánchez-Blanco, Rafael (Eds.), *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, vol. II (pp. 971–1.002). Valencia: Universitat de València.
- Escagedo Salmón, Mateo (Ed.) (1924). Los Acebedos. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, pp. 108–124 y 224–241 (Edición original siglo XVII). [en línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/boletin-de-la-biblioteca-de-menendez-pelayo-->

Fuentes bibliográficas

26/html/ [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento original conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/18000].

Escalante, Bernardino de (1995). *Discursos de Bernardino de Escalante al Rey y sus Ministros (1585–1605)*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria y Ayuntamiento de Laredo (Edición original siglos XVI–XVII). [Documento original conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/20526].

Escalera Pérez, Reyes (1994). *La imagen de la sociedad barroca andaluza. Estudio simbólico de las decoraciones efímeras en la fiesta altoandaluza. Siglos XVII y XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga y Junta de Andalucía.

Escandell Bonet, B. (1984b). El «fenómeno inquisitorial»: naturaleza sociológica e infraestructura histórica. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 220–249). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Escudero, José Antonio (Ed.) (1992). *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*. (2ª ed.). Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición y Universidad Complutense de Madrid.

Escudero y Perosso, Francisco (1999). *Tipografía hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla desde el establecimiento de la imprenta hasta fines del siglo XVIII*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla (Edición original 1894).

Eslava Galán, Juan (1994). *Historias de la Inquisición*. (3ª ed.). Madrid: Editorial Planeta.

Espejo Cala, Carmen (Coord.) (2000a). *Propaganda impresa y construcción del Estado Moderno y Contemporáneo*. Sevilla: Ediciones Alfar.

Espejo Cala, Carmen (2000b). La cultura del impreso: un nuevo espacio cultural para el desarrollo propagandístico de la Alta Edad Moderna. En Espejo Cala, Carmen (Coord.), *Propaganda impresa y construcción del Estado Moderno y Contemporáneo* (pp. 9–26). Sevilla: Ediciones Alfar.

Espejo Cala, Carmen (2002). El origen epistolar de las relaciones de sucesos de la Edad Moderna. En Sáez, Carlos y Castillo Gómez, Antonio (Eds.), *La correspondencia en la*

Historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita: Alcalá de Henares, 9–13 de julio de 2001, vol. I. Madrid: Calambur Editorial, 2002. ISBN: 84–96049–02–7. P. 157–167.

Espejo Cala, Carmen (2008a). Los inicios del periodismo en Sevilla: desde las cartas de aviso a las relaciones de sucesos. En Espejo Cala, Carmen; Peñalver Gómez, Eduardo y Rodríguez Brito, M^a Dolores (Coords.), *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa* (pp. 26–37). Sevilla: Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla y Departamento de Periodismo I.

Espejo Cala, Carmen (2008b). El mercado de noticias en Sevilla: de las relaciones de sucesos a las gacetas. En Espejo Cala, Carmen; Peñalver Gómez, Eduardo y Rodríguez Brito, M^a Dolores (Coords.), *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa* (pp. 39–49). Sevilla: Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla y Departamento de Periodismo I.

Espejo Cala, Carmen (2009). Relaciones de sucesos sevillanas. Un modelo de producción bajo el signo de la decadencia. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII). Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 71–87.

Espejo Cala, Carmen; Peñalver Gómez, Eduardo y Rodríguez Brito, M^a Dolores (Coords.) (2008). *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla y Departamento de Periodismo I.

Espinosa de los Monteros, Pablo (2009). *Historia y grandezas de la ciudad de Sevilla*, vol. II. Sevilla: Instituto de la Cultura y las Artes (ICAS) del Ayuntamiento de Sevilla (Edición original 1630).

Ettinghausen, Henry (Ed.) (1993). *La Guerra dels Segadors a través de la premsa de l'època*, 4 vols. Barcelona: Curial Edicions Catalanes.

Fuentes bibliográficas

- Ettinghausen, Henry (2005). Informació, comunicació i poder a l'Espanya del segle XVII. *Manuscripts*, 23, pp. 45–58. [en línea]. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/manuscripts/02132397n13p157.pdf> [Consulta: 7 de marzo de 2015].
- Ettinghausen, Henry (2006). «Tabloids» y «Broadsheets»: la prensa española y sus lectores en el primer tercio del siglo XVII. En Bégrand, Patrick (Ed.). *Las relaciones de sucesos. Relatos fácticos, oficiales y extraordinarios. Encuentro internacional sobre relaciones de sucesos: Besançon, 19–20 de septiembre de 2003*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006. ISBN: 2–84867–129–7. P. 17–33.
- Ettinghausen, Henry (2009). «Muy grandes herejes»: los ingleses e Inglaterra en las relaciones españolas de los siglos XVI y XVII. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII). Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 159–171.
- Eymeric, Nicolás (1821). *Manual de inquisidores, para uso de las inquisiciones de España y Portugal (...)*. Montpellier: Feliz Aviñon (Edición original siglo XIV). [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=DLE2VMvh6xC&pg=PR6&dq=eymerico+1821&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 15 de enero de 2015].
- Fairclough, Norman (1996). *Language and power*. (10ª ed.). London: Longman.
- Falcón Márquez, Teodoro (1999). Proceso con motivo del estreno de la iglesia del Sagrario. Documento pictórico del entorno de la Catedral de Sevilla en 1662. *Laboratorio de arte*, 12, pp. 143–152. [en línea]. Disponible en: <http://institucional.us.es/revistas/arte/12/14%20falcon%20marquez.pdf> [Consulta: 15 de enero de 2015].
- Fernández Campos, Gabino (1986). *Reforma y Contrarreforma en Andalucía*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- Fernández Chaves, Manuel F. y García Bernal, José Jaime (2009). Las ceremonias de conversión y bautismo de infieles en las relaciones de sucesos sevillanos del Barroco. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y*

espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII). Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 355–375.

Fernández Juárez, Gerardo y Martínez Gil, Fernando (Coords.) (2002). *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Fernández López, José (1991). La defensa de la condición y de la dignidad eclesiástica en la Sevilla del siglo XVII. El programa de pinturas de la iglesia del Hospital de los Venerables. *Cuadernos de arte e iconografía*, tomo 4, nº 7, pp. 262–272.

Fernández López, José (2002). *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo XVII*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Fernández López, José (2003). *Lucas Valdés (1661–1725)*. Sevilla: Área de Cultura y Deporte de la Diputación de Sevilla.

Floristán, Alfredo (Coord.) (2004). *Historia de España en la Edad Moderna*. Barcelona: Ariel.

Flynn, Maureen (1991). Mimesis of the Last Judgment: The Spanish Auto de fe. *Sixteenth Century Journal*, vol. 22, nº 2, pp. 281–297. [en línea]. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2542736> [Consulta: 19 de junio de 2015].

Fogel, Michèle (1989). *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au XVIII^e siècle*. París: Fayard.

Forma del juramento que su Mag.^d del Rey don Phelipe, tercero. N. S.^r a de hazer en el auto de la fee, que se a de zelebrar en esta çiudad de Toledo, en. 5. dias del mes de Março. de. 1600. Años, en manos del Ill^{mo} y R^{mo} señor. Car.^l don Fer^{do}, niño de Guevara Inquisidor Genal (s. a.). [en línea]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10637/2777> [Consulta: 2 de julio de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad San Pablo-CEU Moncloa, Inquis.–E.V.–641].

Forma que se a de guardar en la celebracion de la fiesta del Beato Martir Ynqq.^{or} Pedro de Arbus Miercoles 17. de septiembre de 1664 en el Real combento de San Pablo de esta

Fuentes bibliográficas

ciudad de Sevilla. (s. a.). (s. l.), (s. n.). [Documento conservado en la Biblioteca Capitul y Colombina de Sevilla (BCCS), BCCS, MS 59–6–25¹²⁰⁰(19)].

Foucault, Michel (1994). *Vigilar y castigar*. (9ª ed.). Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. 1–la voluntad del saber*. (10ª ed.). Madrid: Siglo XXI (Edición original 1977).

Franco, S.; Fori, H. y Dalmazo, H. (Eds.) (1867). *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio: locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magno usque ad praesens (...). A Clemente VIII (ab an. MDCIII) ad Paulum V (an. MDCXI)*, vol. 11. Turín: A. Vecco et sociis editoribus. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=GepEAAAACAAJ&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Freedberg, David (1992). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.

Fuente, Vicente de la (1875). *Historia eclesiástica de España*, vol. VI. (2ª ed.). Madrid: Compañía de impresores y libreros del Reino.

Gacto, Enrique (1997). Libros venenosos. *Revista de la Inquisición*, 6, pp. 7–44. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9797110007A/1634> [Consulta: 3 de mayo de 2015].

Gacto, Enrique (2000). El Arte vigilado (Sobre la censura estética de la Inquisición española en el siglo XVIII). *Revista de la Inquisición*, 9, pp. 7–68. [en línea]. Disponible: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN0000110007A/1585> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Galbarro García, Jaime (2010). Enríquez Gómez, Antonio. En Jauralde Pou, Pablo (Dir.), *Diccionario filológico de literatura española (siglo XVII)*, vol. I (pp. 434–450). Madrid: Editorial Castalia.

¹²⁰⁰ Antiguamente, Papeles varios tomo 100 y luego MS 64–7–100.

- Galiñanes Gallén, Marta (2009). Atrocidades, maldades, enemigos sangrientos y zahúrdas de Plutón: estrategias retóricas para la representación de la alteridad. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII)*. Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 103–112.
- Gállego, Julián (1984). *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra.
- Gálvez, Diego Alejandro de (XVIII). *Memoria ò chroniconcillo de cosas notables sucedidas en esta S. Iglesia, y Ciudad desde el año de 1568*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 57–4–12(13)¹²⁰¹].
- Gan Giménez, Pedro (1989). El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular. En Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, Maria Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Coords.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa* (pp. 111–124). Barcelona: Anthropos.
- García Bernal, José Jaime (1997). Vínculo social y vínculo espiritual: la fiesta pública en la España Moderna (pp. 15–40). En Clare, Lucien; Duviols, Jean-Paul y Molinié, Annie (Dirs.), *Fêtes et divertissements*. París: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- García Bernal, José Jaime (2005). El fasto público y el orden comunicativo de la España Moderna (pp. 77–90). En Garrido Aranda, Antonio (Comp.), *El mundo festivo en España y América*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- García Bernal, José Jaime (2006). *El fasto público en la España de los Austrias*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- García Cárcel, R. (1984b). La Inquisición y los moriscos. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 901–913). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

¹²⁰¹ Antiguamente, MS 83–4–12(13).

Fuentes bibliográficas

García Cárcel, Ricardo (1996). Veinte años de la historiografía sobre la Inquisición. Algunas reflexiones. *Anales de la Real Sociedad de Amigos del País de Valencia*, pp. 231–254. [en línea]. Disponible en:

http://www.uv.es/rseapv/Anales/95_96/A_229_254_Veinte_anyos_de_historiografia.pdf

[Consulta: 20 de agosto de 2015].

García Cárcel, Ricardo (2002). *La Inquisición*. (5ª ed.). Madrid: Anaya.

García de Cortázar, Fernando (2007). *Historia de España desde el arte*. Barcelona: Editorial Planeta.

García de Enterría, María Cruz; Ettinghausen, Henry; Infantes, Víctor y Redondo, Augustin (Eds.) (1996). *Las relaciones de sucesos en España (1500–1750). Actas del Primer coloquio internacional celebrado en Alcalá de Henares: 8–10 de junio de 1995*. Alcalá de Henares: Publications de la Sorbonne y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 1996. 348 p. ISBN: 84–8138–151–9.

García de Trasmiera, Diego (1664). *Epitome de la santa vida, y relacion de la gloriosa mverte del Venerable Pedro de Arbves, Inquifidor Apostolico de Aragn, a qvien la obstinacion Hebrea diò muerte temporal, y la liberalidad Divina, vida eterna*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera (Edición original 1647). [en línea]. Disponible en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000143460> [Consulta: 17 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), U/3763].

García de Yébenes Prous, Pilar (1990). *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Sevilla: Burocracia y Hacienda*. Director: José Martínez Millán. [microfichas]. Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Historia Moderna, 1989. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

García García, Bernardo J. (2004). El reinado de Felipe III. En Floristán, Alfredo (Coord.), *Historia de España en la Edad Moderna* (pp. 459–486). Barcelona: Ariel.

García Luján, José Antonio (1998). *Treguas, guerra y capitulaciones de Granada (1457–1491)*. Granada: Diputación de Granada.

García Marín, José Mª (1991). Inquisición y poder absoluto (siglos XVI–XVII). *Revista de la Inquisición*, 1, pp. 105–119. [en línea]. Disponible en:

<http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9191110105A/1681> [Consulta: 25 de febrero de 2015].

García Martínez, Antonio Claret (2002). Escritura y ceremonia. El sermón impreso como parte de las celebraciones en la Sevilla del Barroco. En González Cruz, David (Ed.), *Ritos y Ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna. Actas del II Encuentro Internacional Iberoamericano de Religiosidad y Costumbres Populares: Almonte–El Rocío, 23–25 de noviembre de 2001*. Huelva: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002. ISBN: 84–95699–48–6. P. 381–394.

García Valdecasas, José Guillermo (1971). *Las “academias morales” de Antonio Enríquez Gómez (críticas sociales y jurídicas en los versos herméticos de un “judío” español en el exilio)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

García-Garrido, Manuela Águeda (2006). El discurso doctrinal sobre la herejía: análisis de un sermón. *Analecta malacitana*, vol. 29, nº 1, pp. 139–158.

Gil, Juan (2000a). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. I. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Gil, Juan (2000b). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. II. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Gil, Juan (2001a). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. III. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Gil, Juan (2001b). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. IV. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Gil, Juan (2001c). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. V. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Gil, Juan (2003a). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. VI. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Gil, Juan (2003b). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. VII. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.

Fuentes bibliográficas

- Gil, Juan (2003c). *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. VIII. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.
- Ginzburg, Carlo (1991). *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. (3ª reimp.). Barcelona: Muchnik.
- Góngora, Fray Diego Ignacio de (O. P.) (Cop.) (1696). *Memorias De diferentes Cofas sucedidas en esta Muy Noble y Mui Leal Ciudad de Sevilla*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–1–5¹²⁰²].
- Góngora, Fray Diego Ignacio de (O. P.) (Cop.) (1698b). *Memorias eclesiasticas y seculares de la Muy Noble y muy leal Ciudad de Seuilla*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–1–3¹²⁰³].
- González, Fidel (1999). *Los movimientos en la historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- González Cruz, David (Ed.) (2002). *Ritos y Ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna. Actas del II Encuentro Internacional Iberoamericano de Religiosidad y Costumbres Populares: Almonte–El Rocío, 23–25 de noviembre de 2001*. Huelva: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002. 444 p. ISBN: 84–95699–48–6.
- González de Caldas, M. V. (1984). Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla: el auto de fe. En Alcalá, Ángel y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición: Nueva York, abril de 1983*. Barcelona: Ariel, 1984. ISBN: 8434465469. P. 237–265.
- González de Caldas, Victoria (2004). *¿Judíos o Cristianos? El Proceso de Fe. Sancta Inquisitio*. (1ª reimp.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- González de Caldas, Victoria (2008). *El poder y su imagen. La Inquisición Real*. (2ª ed.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

¹²⁰² Antiguamente, MS 84–7–21.

¹²⁰³ Antiguamente, MS 84–7–19.

González de Caldas Méndez, María Victoria (1991). El Santo Oficio en Sevilla. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 27, nº 2. [en línea]. Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/casa_0076-230x_1991_num_27_2_2585 [Consulta: 23 de abril de 2015].

González Fandos, Pilar (2008). Gloria Mundi. Las relaciones de sucesos políticos y militares. En Espejo Cala, Carmen; Peñalver Gómez, Eduardo y Rodríguez Brito, M^a Dolores (Coords.), *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa* (pp. 56–71). Sevilla: Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla y Departamento de Periodismo I.

González Montano, Reinaldo (2010). *Artes de la Inquisición española*. Córdoba: Almuzara (Edición original 1567).

González Polvillo, Antonio (2009–2010). La Congregación de la Granada, el Inmaculismo sevillano y los retratos realizados por Francisco Pacheco de tres de sus principales protagonistas: Miguel Cid, Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca. *Atrio. Revista de Historia del Arte*, 15–16, pp. 47–72. [en línea]. Disponible en: <http://www.upo.es/revistas/index.php/atric/article/view/329/314> [Consulta: 23 de abril de 2015].

González Polvillo, Antonio (2011). Inquisidores, dominicos y *alumbrados* de la Congregación de la Granada en la génesis del inmaculismo sevillano del siglo XVII. *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 4, pp. 117–142.

Gracia Boix, Rafael (1983). Los autos de fe de la Inquisición. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 105, pp. 61–82. [en línea]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10853/108> [Consulta: 7 de julio de 2015].

Guichot, Joaquín (1882). *Historia de la ciudad de Sevilla y pueblos importantes de su provincia, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, tomo IV. Sevilla: Impr. y Lit. de José M^a Ariza. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3719/1618/historia-de-la-ciudad-de-sevilla-desde-los-tiempos-mas-remotos-hasta-nuestros-dias/> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Guichot, Joaquín (1889). *Historia de la ciudad de Sevilla. Segunda parte. Documentos, memorias, noticias. Compilacion sacada de antiguos y raros códices y obras inéditas*

Fuentes bibliográficas

- existentes en la Biblioteca Colombina y en el Archivo Municipal*, vol. I. Sevilla: Establecimiento Tipográfico de El Progreso. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3719/3598/historia-de-la-ciudad-de-sevilla-desde-los-tiempos-mas-remotos-hasta-nuestros-dias/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A Guichot 0829–0836].
- Guilhem, Claire (1981). La Inquisición y la devaluación del verbo femenino. En Bennassar, Bartolomé (Coord.), *Inquisición española: poder político y control social* (pp. 171–207). Barcelona: Editorial Crítica.
- Henningsen, Gustav (1988). ¿Por qué estudiar la Inquisición? Reflexiones sobre la historiografía reciente y el futuro de una disciplina. *Manuscripts*, 7, pp. 35–49. [en línea]. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/manuscripts/02132397n7/02132397n7p35.pdf> [Consulta: 20 de agosto de 2015].
- Henningsen, Gustav; Tedeschi, John y Amiel, Charles (Eds.) (1986). *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University, 1986. 241 P. ISBN: 0875801021.
- Hernández Sandoica, Elena (2004). *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.
- Herrera García, Francisco J. (2000). Propaganda devocional y fuentes para la Historia del Arte. A propósito de una estampa de Lucas Valdés y dos escritos retóricos. *Laboratorio de Arte*, 13, pp. 103–121. [en línea]. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/624475.pdf> [Consulta: 18 de abril de 2015].
- Huerga, Álvaro (1988). *Historia de los alumbrados (1570–1630). IV Los alumbrados de Sevilla (1605–1630)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Huerga, Álvaro (2007). El sermón de Fray Juan de Arriola en el auto de fe celebrado en Sevilla el 30 de noviembre de 1624. En Bolaños Donoso, P.; Domínguez Guzmán, A. y Reyes Peña, M. de los (Coords.), *Geh hin und lerne. Homenaje al profesor Klaus Wagner*, vol. II (pp. 679–692). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Huici, Adrián (1993). Mito y publicidad. *Questiones publicitarias*, 1, pp. 72–86. [en línea]. Disponible en: http://www.maecei.es/pdf/n1/articulos/mito_y_publicidad.pdf [Consulta: 15 de enero de 2015].

Huici Módenes, Adrián (1996). *Estrategias de la persuasión. Mito y propaganda política*. Sevilla: Ediciones Alfar.

Ibarra, Joaquín (Imp.) (1782). *Estatutos y constituciones de la Ilustre Congregacion del Señor San Pedro Martir: compuesta de señores inquisidores, y ministros del Santo Oficio, Subalternos del Consejo de S. M. de la Santa General Inquisicion, y Tribunal de Corte*. Madrid: Joaquín Ibarra. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-3176869> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), U/5503].

Jiménez Monteserín, Miguel (1993). Modalidades y sentido histórico del auto de fe. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América II. Las estructuras administrativas y procesales del Santo Oficio*. (pp. 559–587). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Kamen, Henry (2004). *La Inquisición española. Una revisión histórica*. (2ª ed.). Barcelona: Crítica.

Kellen, Konrad (1973). Introduction. En Ellul, Jacques, *Propaganda. The Formation of Men's Attitudes* (pp. V–VIII). New York: Vintage Books.

Kenez, Peter (1985). *The Birth of the Propaganda State. Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929*. Nueva York: Cambridge University Press.

Kunzle, David (2002). *From Criminal to Courtier. The Soldier in Netherlandish Art 1550–1672*. Leiden, Países Bajos: Brill.

Lafuente, Modesto (1855). *Historia general de España*, vol. 15. Madrid: Establecimiento tipográfico de Mellado.

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1981). *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Madrid: Taurus.

Fuentes bibliográficas

Lea, Henry Charles (1983a). *Historia de la Inquisición española*, vol. I. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Lea, Henry Charles (1983b). *Historia de la Inquisición española*, vol. II. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Lea, Henry Charles (1983c). *Historia de la Inquisición española*, vol. III. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Ledda, Giuseppina y Paba, Antonina (2009). Cómo se construye la otredad: procedimientos de enaltecimiento y denigración. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII). Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLÉ, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 253–272.

León, Pedro de (S. I.) (1981). *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578–1616)*. Granada: Facultad de Teología (Edición original 1619¹²⁰⁴).

Limborch, Philippi A. (1692). *Historia Inquisitionis*. Ámsterdam: Henricum Wetstenium. [en línea]. Disponible en: https://books.google.es/books?id=1zw_AAAAcAAJ&hl=es&pg=PP7#v=onepage&q&f=false e [Consulta: 14 de julio de 2015].

Lippmann, Walter (2003). *La opinión pública*. Madrid: Cuadernos de Langre.

Llorca, Bernardino (1980). *La Inquisición española y los alumbrados (1509–1667)*. Salamanca: Universidad Pontificia (Edición original 1936).

Llorente, Juan Antonio (1981a). *Historia crítica de la Inquisición en España*, vol. I. (2ª ed.). Madrid: Ediciones Hiperión (Edición original 1817).

Llorente, Juan Antonio (1981b). *Historia crítica de la Inquisición en España*, vol. II. (2ª ed.). Madrid: Ediciones Hiperión (Edición original 1817).

¹²⁰⁴ *Compendio De algunas experiencias en los minifterios de que vsa la Comp^a de IESVS con q practicamente se muestra con algunos acaecimientos y documentos el buen acierto en ellos.*

- Llorente, Juan Antonio (1981c). *Historia crítica de la Inquisición en España*, vol. III. (2ª ed.). Madrid: Ediciones Hiperión (Edición original 1817).
- Llorente, Juan Antonio (1981d). *Historia crítica de la Inquisición en España*, vol. IV. (2ª ed.). Madrid: Ediciones Hiperión (Edición original 1817).
- Llorente, Juan Antonio (2002). *Memoria histórica sobre qual ha sido la opinion nacional de España acerca del Tribunal de la Inquisicion*. Valladolid: Editorial Maxtor (Edición original 1812).
- López de Ayala, Francisco (1785). *El sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta Real. [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=ftK2If28lOC&printsec=frontcover&source=gbg_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true [Consulta: 23 de abril de 2015].
- López Martínez, Celestino (1943). *El escultor y arquitecto Juan de Oviedo y de la Bandera 1565–1625*. Sevilla: Imprenta San Antonio.
- Lower, Thomas (1979). *La Inquisición*, vol. II. Barcelona: Ediciones Petronio.
- Maillard Álvarez, Natalia y Rueda Ramírez, Pedro (2008). Sevilla en el mercado tipográfico (siglos XV–XVIII): de papeles y relaciones. En Espejo Cala, Carmen; Peñalver Gómez, Eduardo y Rodríguez Brito, Mª Dolores (Coords.), *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa* (pp. 13–25). Sevilla: Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla y Departamento de Periodismo I.
- Mâle, Émile (2001). *El arte religioso de la Contrarreforma*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Mandosio, Quintiliano y Vendramin, Pietro (1588). *Repertorium Inquisitorum pravitatis haereticarum*. Venecia: Damiano Zenaro. [en línea]. Disponible en: <http://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=418711> [Consulta: 25 de febrero de 2015].
- Mantecón Movellán, Tomás A. (2005). La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes. *Revista de Historia Económica—Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 23, extra 1, pp. 69–100. [en línea]. Disponible en: <http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/3620/RHE-2005-XXIII->

Fuentes bibliográficas

Mantecon.pdf;jsessionid=BCA9212EE18F47DD50BB73FB735E1AD0?sequence=1

[Consulta: 23 de abril de 2015].

Manzano Baena, Laura (2001). La imagen de la Monarquía Hispana en la propaganda europea (s. XVI–XVII). *Espacio, tiempo y forma*, serie IV, Hª Moderna, 14, pp. 197–243. [en línea]. Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie4-57487005-446B-0F0F-D1E7-DB148FEC290B&dsID=Documento.pdf> [Consulta: 25 de abril de 2015].

Mañara Vicentelo de Leca, Miguel (1671). *Regla de la insigne Hermandad de la Santa Caridad de N. Señor Jesvchristo*. Sevilla: Juan Francisco de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=fiWNxykKiB8C&dq=ma%C3%B1ara%201671%20regla%20de%20la%20insigne%20hermandad&hl=es&pg=PT163#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Maqueda Abreu, Consuelo (1992a). *El Auto de Fe*. Madrid: Ediciones Istmo.

Maqueda Abreu, Consuelo (1992b). El auto de fe como manifestación del poder inquisitorial. En Escudero, José Antonio (Ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española* (pp. 407–414). (2ª ed.). Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición y Universidad Complutense de Madrid.

Maquiavelo, Nicolás (2006). *El Príncipe*. (39ª ed.). Madrid: Espasa Calpe (Edición original 1513).

Maravall, José Antonio (1986). *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV al XVII)*, vol. I. (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Maravall, José Antonio (1990). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. (5ª ed.). Barcelona: Ariel.

Marcos Martín, Alberto (1989). Religión «predicada» y religión «vivida». Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?. En Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, Maria Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Coords.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa* (pp. 46–56). Barcelona: Anthropos.

Mármol Carvajal, Luis del (1600). *Historia del rebellion y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Málaga: Juan René. [en línea]. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12604735339045957421621/index.htm>
[Consulta: 3 de mayo de 2015].

Márquez, Antonio (1980). *Literatura e Inquisición en España. 1478–1834*. Madrid: Taurus.

Martín-Barbero, Jesús (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. (2ª ed.). Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Martínez, Marie-Véronique (2009). La representación del enemigo en las relaciones españolas y francesas del siglo XVII. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII)*. *Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPL, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 215–228.

Martínez Gallego, Francesc-Andreu (2000). Las ceremonias de la información y la forja del príncipe en la España Moderna. Debates entre la representación del poder y el poder de la representación. En Espejo Cala, Carmen (Coord.), *Propaganda impresa y construcción del Estado Moderno y Contemporáneo*. (pp. 27–57). Sevilla: Ediciones Alfar.

Martínez Millán, J. (1984). Los cambios en el Santo Oficio español. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 1.368–1.380). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Martínez Millán, José (2007). *La Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.

Martínez Navas, Isabel (1991). Proceso inquisitorial de Antonio Pérez. *Revista de la Inquisición*, 1, pp. 141–200. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9191110141A/1683> [Consulta: 3 de mayo de 2015].

Martínez Ripoll, Antonio (1999). *Historia del Arte: el Barroco en Europa*. Madrid: Historia 16.

Martínez-Burgos García, Palma (2000). La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro. En Vizuite Mendoza, J. Carlos y Martínez-

Fuentes bibliográficas

- Burgos García, Palma (Coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América* (pp. 215–239). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.
- Matute y Gaviria, Justino (1886a). *Adiciones y correcciones á Los Hijos de Sevilla ilustres en santidad, letras, armas, artes y dignidad de D. Fermín Arana de Varflora*. Sevilla: E. Rasco. [en línea]. Disponible en: <http://um.bookprep.com/read/mdp.39015034607336> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Matute y Gaviria, Justino (1886b). *Noticias relativas á la Historia de Sevilla que no constan en sus anales, recogidas de diversos impresos y manuscritos*. Sevilla: E. Rasco. [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/stream/noticiasrelativ00gavigoog> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- McDonald, Marianne y Walton, J. Michael (Eds.) (2007). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melgar Bao, Ricardo (2001). El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Víctor Turner. *Investigaciones Sociales*, 7, pp. 7–21. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n07_2001/a01.pdf [Consulta: 15 de enero de 2015].
- Mena, José M^a (2007). *Historia de Sevilla*. (14^a ed.). Barcelona: Plaza & Janés.
- Mendes Drumond Braga, Isabel M. R. (2006). Representação, Poder e Espectáculo: o Auto da Fé. En Guardado da Silva, Carlos (Coord.), *Turres Veteras VIII. História das Festas* (pp. 177–185). Lisboa: Edições Colibri, Câmara Municipal de Torres Vedras, Instituído Alexandre Herculano.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (2012). *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. V. Barcelona: Editorial Linkgua. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=9n844uyZbN8C&lpg=PP1&dq=menendez%20pelayo%20historia%20de%20los%20heterodoxos%20espa%C3%B1oles%20V&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015].

- Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas, y Subdirección General de Archivos (1982). *La Inquisición. Catálogo de la exposición*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1982. 169 p. Depósito legal: M. 29.625.-1982.
- Monteagudo Robledo, María Pilar (1995). Fiesta y poder. Aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico. *Pedralbes. Revista d'història moderna*, 15, pp. 173–204. [en línea]. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/86078.pdf> [Consulta: 28 de enero de 2015].
- Monteiro de Barros Carollo, Denise Helena (1999). Auto-Da-Fé: A ceremony more than just words. *Revista de la Inquisición*, 8, pp. 113–120. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RVIN/article/view/RVIN9898110113A/1620> [Consulta: 29 de julio de 2015].
- Montero de Espinosa, José María (1820). *Relacion histórica de la judería de Sevilla, establecimiento de la Inquisición, en ella, su extinción y colección de los autos que llamaban de fe celebrados desde su erección*. Sevilla: Carrera y Compañía. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2073/2/relacion-historica-de-la-juderia-de-sevilla-establecimiento-de-la-inquisicion-en-ella-su-extincion-y-coleccion-de-los-autos-que-llamaban-de-fe-celebrados-desde-su-ereccion/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A Mont. 06/5/37(19)].
- Montoro Cabrera, María del Carmen (1989). El grabado como plasmación de la religiosidad popular. En Álvarez Santaló, Carlos; Buxó i Rey, María Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Coords.), *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa* (pp. 190–201). Barcelona: Anthropos.
- Montoya Rodríguez, María del Carmen (2009). *La polémica científico-filosófica de la Universidad contra los tomistas en la Sevilla de 1789. La edición de Relaciones de Fiesta en tiempos de desorden. Sátira, crítica y oposición política con motivo de la proclamación de Carlos IV*. Directora: Carmen Espejo Cala. Universidad de Sevilla, Departamento de Periodismo I, 2009.
- Morales Padrón, Francisco (1981). *Memorias de Sevilla (Noticias sobre el siglo XVII)*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

Fuentes bibliográficas

Morales Padrón, Francisco (1989). *Historia de Sevilla. La ciudad del Quinientos*. (3ª ed.). Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Moreno, Doris (1999). Una apacible idea de la gloria. El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos. *Manuscripts*, 17, pp. 159–177. [en línea]. Disponible en: <http://ddd.uab.cat/pub/manuscripts/02132397n17/02132397n17p159.pdf> [Consulta: 29 de julio de 2015].

Moreno, Doris (2004). *La invención de la Inquisición*. Madrid: Fundación Carolina y Marcial Pons.

Moreno Martínez, Doris (1997). Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta. *Espacio, tiempo y forma*, serie IV, Hª Moderna, 10, pp. 143–171. [en línea]. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:ETFSerie4-5635AB26-8B51-43E9-F7E0-0CE82FABFB48&dsID=Documento.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Moreno Martínez, Doris (2002). *Representación y realidad de la Inquisición en Cataluña. El conflicto de 1568*. Director: Ricardo García Cárcel. Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, 2002. [en línea]. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/4786> [Consulta: 31 de julio de 2015].

Moreno Martínez, Doris y Peña Díaz, Manuel (2012). Cadalsos y pelícanos. El poder de la imagen inquisitorial. *Historia Social*, 74, pp. 107–124. [en línea]. Disponible en: http://www.academia.edu/10472053/Doris_Moreno_y_Manuel_Pe%C3%B1a_Cadalsos_y_Pel%C3%ADcanos._El_poder_de_la_imagen_inquisitorial_Historia_Social_74_III-2012_107-124 [Consulta: 28 de marzo de 2015].

Morris, Charles (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.

Museo Nacional del Prado (2009). *La Guía del Prado*. Madrid: Museo Nacional del Prado.

Nakens, José (Ed.). (1912). *Carne ultrajada y quemada. Relación de Autos de Fe, celebrados en Madrid, Sevilla, Granada y Córdoba*. Madrid: Imprenta de Domingo Blanco.

Navarrete Prieto, Benito (1997). *La Pintura Andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*. Director: Alfonso E. Pérez Sánchez. Universidad Complutense de Madrid, Departamento de

Historia del Arte II, 1997. [en línea]. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/tesis/19972000/H/0/H0047701.pdf> [Consulta: 5 de mayo de 2015].

Negredo del Cerro, Fernando (1995). Levantar la doctrina hasta los cielos: el sermón como instrumento de adoctrinamiento social. En Martínez Ruiz, Enrique y Suárez Grimón, Vicente (Eds.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. Actas de la III Reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna: Las Palmas de Gran Canaria, 23–25 de mayo de 1994*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1995. ISBN: 84-88412-69-X. P. 55–63.

Nieto Soria, José Manuel (Dir.) (1999). *Orígenes de la Monarquía hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400–1520)*. Madrid: Dykinson.

Nieto Soria, José Manuel (2007). La Propaganda Política de la Teocracia Pontificia a las Monarquías Soberanas. En Nieto Soria, José Manuel et al., *Propaganda y Opinión Pública en la Historia*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones y e Intercambio Editorial de Universidad de Valladolid (pp. 11-47).

Nieto Soria, José Manuel et al. (2007). *Propaganda y Opinión Pública en la Historia*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones y e Intercambio Editorial de Universidad de Valladolid.

Núñez Beltrán, Miguel Ángel (2000). *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación Focus-Abengoa.

Núñez Roldán, Francisco (2004). *La vida cotidiana en la Sevilla del Siglo de Oro*. Madrid: Sílex.

Olmos García, Francisco (1970). *Cervantes en su época*. (2ª ed.). Madrid: Ricardo Aguilera.

Orozco Díaz, Emilio (1980). Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante. *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 2–3, pp. 171–188.

Ortiz de Zúñiga, Diego (1677). *Annales ecclesiasticos y secvlares de la mvy noble, y mvy leal civdad de Sevilla (...) desde el año de 1246 (...) hasta el de 1671 (...)*. Madrid: Imprenta Real,

Fuentes bibliográficas

- Juan García Infanzón. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/755/11/anales-ecclesiasticos-y-seculares-de-la-muy-noble-y-muy-leal-ciudad-de-sevilla-que-contienen-sus-mas-principales-memorias-desde-el-ano-de-1246-hasta-el-de-1671/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 039(308)/143].
- Pacheco, Francisco (1649). *Arte de la pintura, su antigüedad, y grandezas*. Sevilla: Simón Fajardo. [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=iJRGCKe79YUC&printsec=frontcover&dq=pacheco+1649+arte+de+la+pintura&hl=es&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Padilla, Ignacio (2013). *El legado de los monstruos. Tratado sobre el miedo y lo terrible*. Madrid: Taurus.
- Palomino de Castro y Velasco, Antonio (1797). *El museo pictórico, y escala óptica*, tomo II. Madrid: Imprenta de Sancha (Edición original 1724). [en línea]. Disponible en: http://books.google.es/books?id=_QAHIK1AdvoC&pg=PP11&dq=palomino+de+castro+y+velasco+1797+el+museo+pictorico&hl=es#v=onepage&q&f=false [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Pardo Tomás, José (1991). *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC.
- Parello, Vincent (2011). Una fiesta barroca en tiempos de Carlos II: el auto de fe madrileño de 1680. *Les Cahiers de Framespa*, 8, s. p. [en línea]. Disponible en: <http://framespa.revues.org/794> [Consulta: 19 de junio de 2015].
- Pascua Sánchez, María José de la (2002). Regulación de transgresiones y rituales de penalización en el contexto normativo de una sociedad de Antiguo Régimen. En González Cruz, David (Ed.), *Ritos y Ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna. Actas del II Encuentro Internacional Iberoamericano de Religiosidad y Costumbres Populares: Almonte–El Rocío, 23–25 de noviembre de 2001*. Huelva: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002. ISBN: 84–95699–48–6. P. 199–208.
- Penney, Clara Louisa (1938) *List of books printed 1601–1700 in the Library of the Hispanic Society of America*. Nueva York: Hispanic Society of America.

- Peña Díaz, Manuel (2002). El auto de fe y las ceremonias inquisitoriales. En González Cruz, David (Ed.), *Ritos y Ceremonias en el Mundo Hispano durante la Edad Moderna. Actas del II Encuentro Internacional Iberoamericano de Religiosidad y Costumbres Populares: Almonte–El Rocío, 23–25 de noviembre de 2001*. Huelva: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2002. ISBN: 84–95699–48–6. P. 245–259.
- Peña Díaz, Manuel (2012a). Memoria inquisitorial y vida cotidiana en el mundo hispánico (pp. 187–203). En Atienza López, Ángela (Ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI–XVIII*. Madrid: Sílex. [en línea]. Disponible en: http://www.academia.edu/10146102/Memoria_inquisitorial_y_vida_cotidiana_en_el_mundo_hisp%C3%A1nico [Consulta: 13 de enero de 2015].
- Peña Díaz, Manuel (2012b). Religiosas pompas, sagrados estruendos: el ceremonial de la censura inquisitorial en el siglo XVII. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie 5, 1, pp. 229–250.
- Peña Díaz, Manuel (2013). Identidad, discursos y prácticas de la censura inquisitorial (siglo XVII). *Astrolabio Nueva Época*, 11, pp. 61–75. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/6311/7417> [Consulta: 9 de mayo de 2013].
- Perceval, José María (2003). *Opinión pública y publicidad (siglo XVII). Nacimiento de los espacios de comunicación pública en torno a las bodas reales de 1615 entre Borbones y Habsburgo*. Directora: Amparo Moreno Sardá. Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Periodismo y Ciencias de la Comunicación, 2003. [en línea]. Disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/4178> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Pérez, Joseph (2005). *La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.
- Pérez Calero, Gerardo (1991). *J. Valdés Leal (1622–1690). Un barroco romántico*. Sevilla: Caja San Fernando.
- Pérez Sánchez, Alfonso E. (1993). *El arte y sus creadores: Francisco de Zurbarán*. Madrid: Historia 16.

Fuentes bibliográficas

Pérez Villanueva, Joaquín (Dir.) (1980). *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes. Trabajos presentados en el I Symposium Internacional sobre la Inquisición española: Cuenca, noviembre de 1978*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1980. 1.027 p. ISBN: 843230395X.

Pérez Villanueva, Joaquín (1984a). Felipe IV y su política. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 1.006–1.079). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Pérez Villanueva, Joaquín (1984b). Un proceso resonante: Antonio Pérez. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 842–876). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.) (1984). *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.) (1993). *Historia de la Inquisición en España y América II. Las estructuras administrativas y procesales del Santo Oficio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.) (2000). *Historia de la Inquisición en España y América III. Temas y problemas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.

Perezagua Delgado, Jesús (2008). *El Tribunal de la Santa Inquisición de Toledo*. Toledo: Grupo Covarrubias.

Pineda Cachero, Antonio (2006). *Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda*. Sevilla: Ediciones Alfar.

Pinto Crespo, Virgilio (1983). *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*. Madrid: Taurus.

- Pinto Crespo, V. (1984). Los indultos a hebreos portugueses. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 897–900). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.
- Pizarroso Quintero, Alejandro (1993). *Historia de la propaganda: notas para un estudio de la propaganda política y de guerra*. (2ª ed.). Madrid: Eudema.
- Pizarroso Quintero, Alejandro (1999). La historia de la propaganda: una aproximación metodológica. *Historia y Comunicación Social*, 4, pp. 145–171. [en línea]. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/view/HICS9999110145A/19646> [Consulta: 15 de enero de 2015].
- Poorter, Nora de (1978). *The Eucharist series*, vol. I. Londres: Harvey Miller Heyden.
- Portús, Javier (Ed.) (1989). *Iconografía de Sevilla (1650–1790)*. Madrid: Ediciones El Viso.
- Pozo Ruiz, Alfonso (2005). De la Inquisición sevillana en el siglo XVI. *Alma mater hispalense*. [en línea]. Disponible en: <http://personal.us.es/alporu/histsevilla/inquisicion.htm> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Pratkanis, Anthony y Aronson, Elliot (1994). *La era de la propaganda. Uso y abuso de la información*. Barcelona: Paidós.
- Priego, Carmen (Ed.) (2007). *Dibujos en el Museo de Historia de Madrid. Arquitectura madrileña de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Museo de Historia de Madrid. [en línea]. Disponible en: http://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/MuseosMunicipales/MuseoDeHistoriaDeMadrid/EspecialInformativo/05_Publicaciones/ArquitecturaMadrile%C3%B1a/Arquitect.Mad.XVII-XVIII.pdf [Consulta: 7 de julio de 2015].
- Ramos Domingo, José (1997). *Retórica-sermón-imagen*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rault, Didier (2008). La lucha naval con turcos y berberiscos en el mediterráneo según las relaciones de sucesos (siglo XVII). En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750)*.

Fuentes bibliográficas

- Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978–84–7800–307–5. P. 237–252.
- Rault, Didier (2009). ¿Enemigos o nuestros? El estatuto de los catalanes y portugueses en las relaciones de sucesos posteriores a 1640. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII)*. *Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de septiembre de 2007*. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978–2–84867–264–9. P. 229–244.
- Real Academia Española (1726). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo I. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro. [en línea]. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> [Consulta: 3 de mayo de 2015].
- Real Academia Española (1732). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo III. Madrid: Viuda de Francisco del Hierro. [en línea]. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> [Consulta: 22 de abril de 2015].
- Real Academia Española (1734). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo IV. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro. [en línea]. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> [Consulta: 8 de mayo de 2015].
- Real Academia Española (1739). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo VI. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro. [en línea]. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html> [Consulta: 3 de mayo de 2015].
- Real Academia Española (2001a). *Diccionario de la Lengua española*, tomo I. (22ª. ed.). Madrid: Espasa Calpe.

Real Academia Española (2001b). *Diccionario de la Lengua española*, tomo II. (22ª ed.). Madrid: Espasa Calpe.

Redondo, Augustin (2008). La doble visión en España de los moriscos expulsados, a través de unas cuantas relaciones de sucesos de los años 1609–1624. En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978–84–7800–307–5. P. 271–286.

Révah, I. S. (2003). *Antonio Enríquez Gómez. Un écrivain marrane (v. 1600–1663)*. París: Éditions Chandeigne. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=3S31uy09rkEC&lpq=PA10&dq=un%20%C3%A9crivain%20marrane&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Robin, Corey (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Robles, Francisco y Pastor Torres, Álvaro (2006). *Historia de Sevilla*. Sevilla: Signatura Ediciones.

Rodríguez de la Flor, Fernando (2002). *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580–1680)*. Madrid: Cátedra.

Rodríguez de la Flor, Fernando (2012). *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*. Madrid: Akal.

Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso (2008). Ciclos pintados de la vida de los santos fundadores. Origen, localización y uso en los conventos de España e Hispanoamérica. En Carlos Varona, María Cruz de; Civil, Pierre; Pereda, Felipe y Vincent-Cassy, Cécile (Coords.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios* (pp. 3–21). Madrid: Casa de Velázquez.

Román, Blas (1787). *Proceso criminal, fulminado contra el R.^{mo} P. M. Fray Froylan Diaz (...)*. Madrid: Blas Román. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=qFHLcemDnYkC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 3 de mayo de 2015].

Fuentes bibliográficas

- Roth, Cecil (1979). *Los judíos secretos. Historia de los marranos*. Madrid: Altalena Editores.
- Rubio Merino, Pedro (Ed.) (1995). *Reglas del tañido de las campanas de la Giralda de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla 1533–1633*. Sevilla: Ediciones del Cabildo Metropolitano de la Catedral de Sevilla.
- Sáiz, María Dolores (1983). *Historia del periodismo en España I. Los orígenes. El siglo XVIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sánchez Herrero, José (2003). *La Semana Santa de Sevilla*. Madrid: Sílex.
- Sanz Hermida, Jacobo (2008). *El gran turco se ha buuelto christiano: la difusión de las conversiones musulmanas y su instrumentalización político-religiosa*. En Civil, Pierre; Crémoux, Françoise y Sanz, Jacobo (Eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500–1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos: París, 23–25 de septiembre de 2004*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. ISBN: 978–84–7800–307–5. P. 287–298.
- Schiappa, Bruno (2012). *A dimensão teatral do auto de fé*. Directora: Maria João Brilhante. Universidad de Lisboa, Facultad de Letras, 2012. [en línea]. Disponible en: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/7647> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Scholz-Hänsel, Michael (1992). Propaganda de imágenes al servicio de la Inquisición: el *Auto de fe* de Pedro Berruguete en el contexto de su tiempo. *Norba-arte*, 12, pp. 67–82. [en línea]. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/107461.pdf> [Consulta: 29 de julio de 2015].
- Sebastián, Santiago (1981). *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza.
- Solís, Antonio de (S. J.) (2010). *Los Dos Espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla durante sus dos primeros siglos 1550–1767*. Sevilla: Fundación Focus Abengoa y Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía (Edición original 1767).
- Stratton, Suzanne (1988). La Inmaculada Concepción en el arte español. *Cuadernos de arte e iconografía*, tomo 1, nº 2, pp. 3–128.

- Tausiet, María (2001). *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Celesa.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Philip M. (2003). *Munitions of the Mind. A History of Propaganda from the Ancient World to the Present Day*. (3ª ed.). Manchester: Manchester University Press.
- Tellechea Idígoras, J. I. (1984). El proceso del arzobispo Carranza. En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América I. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478–1834)*. (2ª ed.) (pp. 556–598). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.
- Tenorio Cerero, Nicolás (1995). *El Concejo de Sevilla de Nicolás Tenorio Cerero*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla (Edición original 1901).
- Thomson, Oliver (1999). *Easily led: A History of Propaganda*. Thrupp, Stroud, Gloucestershire: Sutton.
- Tomás y Valiente, Francisco (1982). *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Alianza.
- Tomás y Valiente, Francisco; Castillo Pintado, Álvaro; Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio; Elliott, John H.; Aldea Vaquero, Quintín y Fernández Álvarez, Manuel (1982). *La España de Felipe IV: el gobierno de la monarquía, la crisis de 1640 y el fracaso de la hegemonía europea*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Torquemada, María Jesús (2000). *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Townsend, Joseph (1791). *A Journey through Spain in the Years 1786 and 1787*, vol. II. Londres: C. Dilly. [en línea]. Disponible en: <https://archive.org/stream/journeythroughsp02townuoft> [Consulta: 26 de mayo de 2015].
- Turner, Victor (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.

Fuentes bibliográficas

- Urquizar Herrera, Antonio (2008). Modelos y principios. Canales de difusión del arte en el Edad Moderna y transformaciones en la recepción de la práctica artística. En Congreso Nacional de Historia del Arte (CEHA), *Modelos, intercambios y recepción artística (de las rutas marítimas a la navegación en red)*. Actas del XV Congreso Nacional de Historia del Arte (CEHA): Palma de Mallorca, 20–23 de octubre de 2004. Palma de Mallorca: Edicions Universitat de les Illes Balears, 2008. ISBN: 978–84–8384–061–0. P. 507–521.
- Valle, D. G. del (1868). *Anales de la Inquisición desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total extinción en el año 1834*. Madrid: Gregorio Hernando. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=zGjOIQLOENsC&pg=PP2&dq=genaro+del+valle+anales+1868+harvard&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consulta: 29 de julio de 2015].
- Van Dijk, Teun A. (2009). *Discurso y poder*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Vázquez de Prada, Valentín (2004). La monarquía hispánica de Felipe II (1556–1598). En Floristán, Alfredo (Coord.), *Historia de España en la Edad Moderna* (pp. 191–220). Madrid: Ariel.
- Vázquez Liñán, Miguel (2008). Historia de la propaganda: reflexiones sobre su estudio. En Valle Rojas, Carlos del; Browne Sartori, Rodrigo; Nitrihual Valdebenito, Luis; Mayorga Rojel, Javier y Silva Echeto, Víctor (Eds.), *Contrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso* (pp. 344–363). Temuco, Chile: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Vázquez Liñán, Miguel (2009). Guerra, propaganda y periodismo para la paz. En Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, Beatriz (Eds.), *Pax orbis. Complejidad y conflictividad de la paz* (pp. 343–368). Granada: Universidad de Granada. [en línea]. Disponible en: http://www.ugr.es/~eirene/publicaciones/pax_orbis/11.pdf [Consulta: 18 de abril de 2012].
- Vázquez Liñán, Miguel (2012). La propaganda como producto cultural. En Abellán Muñoz, Jesús et al. (Eds.), *Las praxis de la paz y los derechos humanos. Joaquín Herrera Flores In memoriam* (pp. 81–107). Granada: Universidad de Granada. [en línea]. Disponible en: http://www.ugr.es/~eirene/publicaciones/la_praxis_de_la_paz_y_los_derechos_humanos/4.pdf [Consulta: 28 de julio de 2015].
- Vázquez Montalbán, Manuel (1997). *Historia y Comunicación Social*. Madrid: Alianza.

- Vega García-Luengos, Germán (1986). *Problemas de un dramaturgo del Siglo de Oro. Estudios sobre Felipe Godínez. Con dos comedias inéditas: La Reina Ester. Ludovico el Piadoso*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Velasco y Herrera, Salvador Silvestre de (1695). *Compendio de la nobilissima fundacion, y privilegios del Colegio Mayor de señor S. Clemente de los españoles de Bolonia (...)*. [Sevilla]: Juan Francisco de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000115041&page=1> [Consulta: 5 de mayo de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), U/3065].
- Vera y Rosales, Francisco de [XVII]. *El Licenciado D. Francisco de Vera, Prefbitero Abogado de la Real Audiencia, y de la Santa Inquisicion desta Ciudad de Sevilla; Hermano de la antiquissima, y nobilissima Hermãdad del inclito Rey, y Martir Señor S. Hermenegildo (...)*. [en línea]. Disponible en: http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/5258/1/A031114-19_0001.pdf [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/A-031-114(19)].
- Villa Calleja, Ignacio (1993). La oportunidad previa al procedimiento: los «edictos de fe» (siglos XV–XIX). En Pérez Villanueva, Joaquín y Escandell Bonet, Bartolomé (Dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América II. Las estructuras del Santo Oficio* (pp. 301–333). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos y Centro de Estudios Inquisitoriales.
- Wilke, Carsten L. (2006). Antonio Enríquez Gómez, el seudoportugués. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 6, pp. 297–316. [en línea]. Disponible en: http://www.catedra-alberto-benveniste.org/_fich/15/Carsten_L._Wilke.pdf [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Wolf, Lucien (2001). *Jews in the Canary Islands. Being a calendar of Jewish cases extracted from the records of the Canariote Inquisition in the collection of the Marquess of Bute*. Toronto: University of Toronto Press.
- Young, Kimball (1969). *Psicología social de la propaganda*. Buenos Aires: Paidós.
- Zapata Fernández de la Hoz, Teresa (2009). La llegada del Príncipe de Gales a la Corte de Felipe IV a través de las relaciones de sucesos. En Bégrand, Patrick (Org.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos (siglos XVI–XVIII)*. Actas del V Congreso Internacional SIERS, LHPLE, UFC: Besançon, 6–8 de

Fuentes bibliográficas

septiembre de 2007. París: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009. ISBN: 978-2-84867-264-9. P. 405-424.

Zudaire Huarte, Eulogio (1968). El maestro Juan de Villalpando, sospechoso de herejía. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 14, pp. 443-496.

CORRESPONDENCIA

Álava, Andrés de (1595). *Lo que se acostumbra en la Inquisi^{on} de SSevilla en la Çelebración del auto y en el acompañamiento de los Inqui^{res} hasta el cadalso y en el assiento que en el tienen*. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010841&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, f. 217r].

Anónimo (1623, 15 de junio). *Carta de una persona de Seuilla*. [Documento conservado en el Archivo Universitario de Salamanca (AUSA), PV 68, f. 137v].

Ayora, Manuel de (Cop.) (1779). *Carta q.^e escribió Bernardino de Escalante Administrador de el Hospital del Card.^l, La qual imbió D.ⁿ fern.^{do} de Azevedo Ynquisidor de Sevilla, al Ynquisidor Gen.^l su hermano: Año de 1604*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 60-1-5¹²⁰⁵, ff. 78r-92v].

Borja, Juan de (1604, 30 de octubre). *Carta de Juan de Borja al Duque de Lerma*. [Documento conservado en la Biblioteca Británica (BL), Add MS 28425, ff. 250r-250v].

Escalante, Bernardino de (1604a). *Carta que escribió Bernardino de Escalante, Administrador del Hospital del Cardenal, la qual enbió d.ⁿ Fernando de Acebedo, Ynquisidor de Sevilla, al Ynquisidor General, su hermano, año 1604*. [Documento conservado en el Archivo Municipal de Sevilla (AMS), Papeles del Conde del Águila, letra A, tomo 4 en folio, nº 46, ff. 338r-369r].

Escalante, Bernardino de (1604b). *Carta que escribió Bernardino de Escalante administrador del hospital del cardenal la qual enbio don fernando de acebedo ynquisidor de ss^a al ynquisidor general su her^{no} año 1604*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 56-4-1(1), ff. 1r-13r].

¹²⁰⁵ Antiguamente, MS 64-7-118.

Góngora, Fray Diego Ignacio de (O. P.) (Cop.) (1682). *Carta que escribió Bernardino de Escalante, Administrador de el Hospital del Cardenal, la qual embiò D.ⁿ Fernando de Azevedo Ynquisidor de Sevilla al Ynquisidor General su hermano. Año de 1604*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitul y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–6–1(2)¹²⁰⁶].

Góngora, Fray Diego Ignacio de (O. P.) (Cop.) (1698a). *Carta, que escribio Bernardino de Escalante Administrador del Hospital del Cardenal en Seui^a La qual imbio D.ⁿ Fernando de Azevedo, Inquisi^{or} de la dicha Ciudad al Inquis.^{or} Gene^{al} su herma.^o*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitul y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–1–3(15)¹²⁰⁷, ff. 63v–79v].

Guerra Paniagua, Martín de la (1624, 8 de noviembre). *Carta q sescriuio a los ministros del distrito Para q Viniesen al auto de fee*. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010841&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, f. 212r].

Lerma, Duque de (1604, 2 de noviembre). *Respuesta del Duque de Lerma a Juan de Borja*. [Documento conservado en la Biblioteca Británica (BL), Add MS 28425, ff. 250r–250v].

Pacheco, Andrés (1622–1626). *Registr. I.^o De la Secret.^{ria} de Cam^{ra} de el s.^r D.ⁿ Andrés Pacheco Inq.^o. Gen^l. XXI. tocante a los Despachos de Castilla año 1622. a 1626*. [en línea]. Disponible en: pares.mcu.es [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, libro 369].

Sal, Juan de la (1616). *Copia de algunas cartas que el S. Obispo de Bona don Juan de la Sal escriuio al S. Duque de Medina Sidonia Dandole quenta de algunas cosas notables de un clerigo llamado el P.^e mendez natural de Moguer*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitul y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 56–4–1(77), ff. 158r–175v].

EDICTOS DE FE

Nos los inquifidores contra la heretica prauedad y apostafia por autoridad Apostolica,&c. A todos los vezinos (...) deste nuestro difrito (...). [s. a.], [s. l.], [s. n.]. [en línea]. Disponible en: http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=13315 [Consulta: 23 de abril de 2015].

¹²⁰⁶ Antiguamente, MS 63–9–76(2).

¹²⁰⁷ Antiguamente, MS 84–7–19(15).

Fuentes bibliográficas

Pacheco, Andrés (1623). *Edicto de gracia con termino de treinta dias, que se concede a los culpados en materia de alumbrados, del Arçobispado de Sevilla, y Obispado de Cadiz*. [en línea]. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/13317/1/a-044-124%20%2813%29.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/A-044-124(13)].

Villavicencio, Rodrigo de; Hoces, Alonso de; Marín de Bazán, Antonio y Mesa Cortés, Cristóbal de (1623). *Prorrogación del edicto de gracia a los alumbrados por sesenta días*. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010841&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, ff. 76r-76v].

GACETAS

Ariztia, Juan (Imp.) (1720, 9 de abril). *Gaceta de Madrid*, 15. Madrid: Juan de Ariztia. [en línea]. Disponible en: <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1720/015/A00060-00060.pdf> [Consulta: 19 de junio de 2015].

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (1661). *Gazeta nveva, de los svcessos Politicos, y Militares de la mayor parte de la Europa, hafta fin de Iulio deste año de 1661*. Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: [http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/61-5-8%20\(%20signatura%20antigua_1_%2063-2-30\)---137/digitizedPages/cft410119.pdf](http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/61-5-8%20(%20signatura%20antigua_1_%2063-2-30)---137/digitizedPages/cft410119.pdf) [Consulta: 25 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Capitulare y Colombina de Sevilla (BCCS), 61-5-8(137)].

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (1665). *Gazeta nveva, de los fuceffos Politicos, y Militares de la mayor parte de las Provincias de Africa, y Europa, desde el mes de Febrero hafta fin de Iunio de este Año de mil y feiscientos y fefenta y cinco*. Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/13534/1/c-033-099%20%20%2822%29.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/B-034-057 (22)].

Paredes, Julián de (Imp.) (1662). *Gazeta nueva, de los svcesos politicos, y Militares, fucedidos en la mayor parte de Europa, y Africa, hafta 23. de Iunio de este año de mil y feiscientos y fefenta y dos*. Madrid: Julián de Paredes. [en línea]. Disponible en:

<http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1662/004/A00007-00008.pdf> [Consulta: 25 de abril de 2015].

Paredes, Julián de (Imp.) (1663). *Gazeta nueva, de los svcesos politicos, y militares de la mayor parte de la Afsia, y Europa, hafta fin de Diziembre del año paffado de 1662*. Madrid: Julián de Paredes. [en línea]. Disponible en: <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1662/008/A00002-00003.pdf> [Consulta: 25 de abril de 2015].

HEMEROGRAFÍA

Almárcegui Elduayen, Alicia (2009). Entrevista a Bernard Vincent. *Andalucía en la Historia*, 24, pp. 76–79.

Andújar Castillo, Francisco (2004). La “cuestión morisca”: de la general conversión a la guerra y el destierro. *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 16–21.

Ávila Granados, Jesús (1984). El fin del Reino de Granada. *Historia y Vida*, 199, pp. 100–111.

Barrios Aguilera, Manuel (2004). Ser morisco: definición de un arquetipo. *Andalucía en la Historia*, 4, pp. 10–15.

Bejarano Pellicer, Clara (2008). Avatares del paradigma: el Corpus sevillano. *Andalucía en la Historia*, 20, pp. 16–19.

Bejarano Pellicer, Clara (2014b). Entre voces, ruido y armonías. *Andalucía en la Historia*, 44, pp. 14–17.

Blanco, Berta (2009, 11 de octubre). El genio inmaculado. *XLSemanal*, 1.146, pp. 52–57.

Boixet, José (1985). Los caminos del arte barroco. *Historia y vida*, extra 39, pp. 16–26.

Bolaños Donoso, Piedad (1991). Revisión al proceso inquisitorial de Felipe Godínez. *Montemayor. Revista de la Cultura*, 2, pp. 38–48. [en línea]. Disponible en: http://personal.us.es/piedad/pdf/1991_3.pdf [Consulta: 23 de abril de 2015].

Fuentes bibliográficas

Cortés Peña, Antonio Luis (2007). La iglesia como brazo ejecutor de la monarquía. *Andalucía en la Historia*, 18, pp. 30–35.

Cristóbal Martín, Ángeles (s. a.). El Santo Oficio de la Inquisición. Represión de la herejía y control social [en línea]. Disponible en: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/contrerascristobal/represionherejiaycontrolsocial.htm> [Consulta: 3 de mayo de 2015].

Cruz Isidoro, Fernando (1997b). La figura del Maestro Mayor y el Ayuntamiento de Sevilla en el Siglo XVII. *Siglo que viene. Revista de cultura*, 31–32, pp. 14–25.

Efemérides de Galicia (1908, 18 de octubre). *Aires da Miña Terra*, 24, s. p. [en línea]. Disponible en: <http://www.cirp.es/pub/docs/aires/revistas/revista%2024.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015].

Escudero, José Antonio (1976). La Inquisición española. *Historia* 16, extra I, pp. 5–18.

Escudero, José Antonio (1996). La Inquisición en España. *Historia* 16, cuaderno 48.

García Bernal, Jaime (2008). Toda la religiosidad para el pueblo y con el pueblo. *Andalucía en la Historia*, 20, pp. 10–15.

García Oviedo, Cristina (2009). A mayor gloria de Dios. Arte barroco en la Provincia de Andalucía. *Andalucía en la Historia*, 24, pp. 20–25.

Gómez, Mar (2006, 13 de diciembre). ‘Lifting’ a la sede de la Inquisición. *Diario de Sevilla*, p. 10. [en línea]. Disponible en: <http://www.diariodesevilla.es/article/sevilla/578240/museo/castillo/san/jorge/se/abre/los/och o/anos/anunciarse/proyecto.html#> [Consulta: 6 de mayo de 2015].

González-Cotta, Javier (2009). Lithgow, viajero torturado. *Huésped del Santo Oficio en la Málaga del siglo XVII. Andalucía en la Historia*, 26, pp. 82–87.

Kamen, Henry (1976). Sexualidad e Inquisición. *Historia* 16, extra I, pp. 99–106.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (2007). La religión en la calle. Encuentros y desencuentros en torno a la religiosidad barroca. *Andalucía en la Historia*, 15, pp. 30–37.

- Martín, M. (2009, 4 de diciembre). El Museo del Castillo de San Jorge se abre a los ocho años de anunciarse el proyecto. *Diario de Sevilla*. [en línea]. Disponible en: <http://www.diariodesevilla.es/article/sevilla/578240/museo/castillo/san/jorge/se/abre/los/och/o/anos/anunciarse/proyecto.html#> [Consulta: 6 de mayo de 2015].
- Molas Ribalta, Pere (1985). Los territorios de la monarquía hispánica. *Historia y vida*, extra 39, pp. 82–91.
- Molina Recio, Raúl (2008). La Monarquía retoza con los baños de masas. *Andalucía en la Historia*, 20, pp. 32–37.
- O Lampán dos Xudeos (2010, 24 de mayo). *Faro de Vigo.es*. [en línea]. Disponible en: <http://www.farodevigo.es/portada-pontevedra/2010/05/24/o-lampan-xudeos/441443.html> [Consulta: 23 de abril de 2015].
- Pavón Espiga, Gerardo (1986). Proceso al arzobispo Carranza. *Historia 16*, 123, pp. 39–46.
- Peña Díaz, Manuel (2008). Autos de fe: escenas de poder, circo y escarmiento. *Andalucía en la Historia*, 20, pp. 38–43.
- Peña Díaz, Manuel (2009). Motivos para una expulsión. Razones oficiales y oficiosas que causaron la marcha de los moriscos. *Andalucía en la Historia*, 24, pp. 52–55.
- Pérez Samper, M. Ángeles (1985). Arte, poder y sociedad en el barroco. *Historia y vida*, extra 39, pp. 142–153.
- Rueda Ramírez, Pedro (2008). Fiestas de cetro y mitra. Catálogo festivo en la Andalucía del XVI al XVIII. *Andalucía en la Historia*, 20, pp. 8–9.
- Ruiz Ortiz, María (2008). Sexo y confesión. Actitudes pecaminosas e Inquisición: el clero ante el Santo Oficio. *Andalucía en la Historia*, 21, pp. 56–59.
- Sánchez Ortega, M^a Helena (1979). Flagelantes, licenciosos y beatas consentidoras. Prácticas penitenciales en el Antiguo Régimen. *Historia 16*, 41, pp. 37–54.
- Sánchez-Moliní, Luis (2014, 3 de agosto). Entrevista a José Manuel Rico. *Diario de Sevilla*, pp. 12–13.

Fuentes bibliográficas

Vincent-Cassy, Cécile (2011). El rey Fernando III. El Santo no fue canonizado. *Andalucía en la Historia*, 34, pp. 50–52.

ICONOGRAFÍA

Anónimo [siglo XVI]. *Cristo de la Santa Cruz de Jerusalén*. [dibujo].

Anónimo (1585). *Vista general de Sevilla*. [grabado].

Anónimo [siglo XVII]. *Arcángel San Miguel luchando contra los demonios*. [pintura]. [Pintura conservada en el Palacio arzobispal (Sevilla)].

Anónimo [siglo XVII]. *Loores y gozos de la sacratíffima Virgen Maria del Puig de Valencia*. [estampa].

Anónimo [siglo XVII]. *Virgen del Prado de Ciudad Real*. [estampa].

Anónimo (1662). *Procesión de la Inmaculada Concepción*. [pintura]. [Pintura conservada en la Catedral de Sevilla].

Anónimo [finales del siglo XVII]. *Virgen de la Concepción de la Santa Cruz de Jerusalén*. [pintura].

Anónimo (ca. 1780). *Procesión del Corpus Christi*. [dibujo]. [Dibujo conservado en una colección particular (Madrid)].

Arteaga, Matías de (1695). *Retrato del beato Pedro de Arbués*. [grabado].

Berruguete, Pedro (ca. 1493–1499). *Auto de fe presidido por Santo Domingo de Guzmán*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Carducho, Vicente (1627). *La expulsión de los moriscos*. [dibujo]. [Dibujo conservado en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Coelho, Francisco Manuel (1771). *Plano de la M. N. y M. L. ciudad de Sevilla*. [plano]. [en línea]. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/registro.cmd?id=12767> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), C–Atlas E, II, 17].

Coronado, Francisco y Ochoa, Juan de (1595). *Planta del auto de fe celebrado el 21 de mayo de 1595*. [plano]. [Plano conservado en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, legajo 1856].

Espinosa, Jerónimo (1612–1613). *Sublevación en la Vall de Gallinera o Laguar*. [pintura]. [Pintura conservada en la Fundación Bancaja (Valencia)].

Fernández, Gregorio (ca. 1625). *Santa Teresa*. [escultura]. [Escultura conservada en el Museo Nacional de Escultura (Valladolid)].

Fernández, Gregorio (ca. 1627). *Cristo yacente*. [escultura]. [Escultura conservada en el Museo Nacional de Escultura (Valladolid)].

Fosman, Gregorio (1680). *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid*. [grabado].

Gómez de Mora, Juan (1632a). *Proyecto de tablado para el auto de fe de 1632 en la Plaza Mayor*. [plano]. [Plano conservado en el Museo de Historia de Madrid, ASA 2–390–70].

Goya y Lucientes, Francisco (1799). *No hubo remedio*. [grabado].

Herrera *el Mozo*, Francisco de (1654). *El triunfo de San Hermenegildo*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Herrera *el Mozo*, Francisco de (1656). *Triunfo de la Eucaristía o Alegoría de la Eucaristía*. [pintura]. [Pintura conservada en la iglesia del Sagrario (Sevilla)].

Herrera *el Mozo*, Francisco de (atribuido) (1663). *Auto de fe en la plaza de San Francisco de Sevilla*. [pintura]. [Pintura perteneciente a la colección particular de Rafael de Atienza y Medina, marqués de Salvatierra].

Herrera *el Viejo*, Francisco de (1628). *San Buenaventura recibe el hábito de San Francisco*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Fuentes bibliográficas

Martínez Montañés, Juan (1615). *Nuestro Padre Jesús de la Pasión*. [escultura]. [Escultura conservada en la hermandad de Pasión (Sevilla)].

Martínez Montañés, Juan (1640). *La batalla de los ángeles*. [escultura]. [Escultura conservada en la iglesia de San Miguel (Jerez de la Frontera, Cádiz)].

Merian, Mathaus (1638). *Vista de Sevilla*. [grabado].

Mesa, Juan de (1620). *Nuestro Padre Jesús del Gran Poder*. [escultura]. [Escultura conservada en la hermandad del Gran Poder (Sevilla)].

Mestre, Vicent (1612–1613). *Embarco de los moriscos en el Grao de Denia*. [pintura]. [Pintura conservada en la Fundación Bancaja (Valencia)].

Mestre, Vicent (1613). *Llegada de los moriscos a Orán*. [pintura]. [Pintura conservada en la Fundación Bancaja (Valencia)].

Mestre, Vicent (1613). *Rebelión de los moriscos en la Muela de Cortes*. [pintura]. [Pintura conservada en la Fundación Bancaja (Valencia)].

Meunier, Louis (1668a). *El Castillo de Triana y la Torre del Oro*. [grabado].

Meunier, Louis (1668b). *La plaza de San Francisco*. [grabado].

Mohedano, Antonio (1606). *Anunciación*. [pintura]. [Pintura conservada en la iglesia de la Anunciación (Sevilla)].

Murillo, Bartolomé Esteban (ca. 1664). *Muerte del inquisidor Pedro de Arbués*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Hermitage (San Petersburgo, Rusia)].

Murillo, Bartolomé Esteban (ca. 1668). *Anunciación*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo de Bellas Artes (Sevilla)].

Murillo, Bartolomé Esteban (ca. 1678). *La Inmaculada Concepción de los Venerables*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Oromig, Pere (1612–1613). *Embarco de los moriscos en el Grao de Valencia*. [pintura]. [Pintura conservada en la Fundación Bancaja (Valencia)].

Oromig, Pere y Peralta, Francisco (1612–1613). *Embarco de los moriscos en el Grao de Vinaroz*. [pintura]. [Pintura conservada en la Fundación Bancaja (Valencia)].

Oromig, Pere y Peralta, Francisco (1612–1613). *El embarque de los moriscos en el puerto de Alicante*. [pintura]. [Pintura conservada en colección privada (Valencia)].

Pacheco, Francisco (ca. 1610). *Inmaculada*. [pintura]. [Pintura conservada en el Palacio arzobispal (Sevilla)].

Pacheco, Francisco (1614). *Cristo crucificado*. [pintura]. [Pintura conservada en la Colección Gómez-Moreno de la Fundación Rodríguez-Acosta (Granada)].

Plano de la Plaza de San Francisco preparado para una corrida de toros (1730). [plano]. [en línea]. Disponible en: <http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/cartoteca/buscar/getetiqueta/submit/Ver+resultados/perPageid/50/startid/400/id/87977> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en el Archivo Municipal de Sevilla (AMS), P. L.–I–10–2].

Rizi, Francisco (1647–1651). *Profanación de un crucifijo o Familia de herejes azotando un crucifijo*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Rizi, Francisco (1683). *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Rizi, Juan (atribuido) (ca. 1656). *Auto público de fe de Toledo*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo del Greco (Toledo)].

Roelas, Juan de (ca. 1606). *La circuncisión*. [pintura]. [Pintura conservada en la iglesia de la Anunciación (Sevilla)].

Roelas, Juan de (1616). *Alegoría de la Concepción*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional de Escultura (Valladolid)].

Fuentes bibliográficas

Roldán, Pedro (1674). *El entierro de Cristo*. [escultura]. [Escultura conservada en la iglesia del Hospital de la Santa Caridad (Sevilla)].

Rubens, Peter Paul (1625–1626). *Triunfo de la Eucaristía sobre la Idolatría*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Rubens, Peter Paul (1625–1626). *Triunfo de la Iglesia*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Rubens, Peter Paul (1625–1626). *Triunfo de la Verdad católica*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Ruiz Gijón, Francisco (1682). *Santísimo Cristo de la Expiración o El Cachorro*. [escultura]. [Escultura conservada en la hermandad del Cachorro (Sevilla)].

Tortolero, Pedro (atribuido) (1738). *Vista y Perspectiva de las Casas de Cavildo de Sevilla y célebre Procesión del Corpus*. [grabado]. [Grabado conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Invent/14762].

Turina y Areal, Joaquín (1890). *Martínez Montañés contemplando la salida procesional de Nuestro Padre Jesús de la Pasión*. [pintura]. [Pintura conservada en la hermandad de Pasión (Sevilla)].

Valdés, Lucas (ca. 1686–1689). *Apoteosis de San Fernando*. [pintura]. [Pintura conservada en la iglesia del Hospital de los Venerables sacerdotes (Sevilla)].

Valdés, Lucas [siglo XVIII]. *El suplicio de Diego Duro*. [pintura]. [Fresco conservado en la iglesia de la Magdalena (Sevilla)].

Valdés Leal, Juan de (1652–1653). *El ataque de los sarracenos a Asís*. [pintura]. [Pintura conservada en el Ayuntamiento de Sevilla].

Valdés Leal, Juan de (1652–1653). *La procesión de Santa Clara*. [pintura]. [Pintura conservada en el Ayuntamiento de Sevilla].

Valdés Leal, Juan de (ca. 1659–1660). *Santa Catalina*. [pintura]. [Pintura conservada en la iglesia de la Magdalena (Sevilla)].

Valdés Leal, Juan de (ca. 1659–1660). *San Miguel arcángel*. [pintura]. [Pintura conservada en la iglesia de la Magdalena (Sevilla)].

Valdés Leal, Juan de (ca. 1660–1664). *San Ignacio de Loyola exorcizando a un endemoniado*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo de Bellas Artes (Sevilla)].

Valdés Leal, Juan de (ca. 1673–1674). *San Fernando*. [pintura]. [Pintura conservada la Catedral de Jaén].

Velázquez, Diego Rodríguez de Silva y (ca. 1632). *Cristo crucificado*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Velázquez, Diego Rodríguez de Silva y (atribuido) (1632). *Auto de fe en la plaza Mayor de Madrid*. [dibujo]. [Dibujo conservado en el British Museum].

Villafranca, Pedro de (1647). *Beato Pedro de Arbués*. [grabado].

Wyngaerde, Anton van den (1567). *Vista de Sevilla y Triana*. [dibujo].

Zurbarán, Francisco de (ca. 1626–1627). *San Ambrosio*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo de Bellas Artes (Sevilla)].

Zurbarán, Francisco de (1627). *Cristo crucificado*. [pintura]. [Pintura conservada en el Art Institute de Chicago (Chicago, Illinois, Estados Unidos)].

Zurbarán, Francisco de (1629). *Aparición del Apóstol San Pedro a San Pedro Nolasco*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo Nacional del Prado (Madrid)].

Zurbarán, Francisco de (1655). *La Virgen de las Cuevas*. [pintura]. [Pintura conservada en el Museo de Bellas Artes (Sevilla)].

ÍNDICES DE LIBROS PROHIBIDOS

Zapata, Antonio (1632). *Novvs Index Librorvm Prohibitorvm et Expvrgatorvm*. Sevilla: Francisco de Lyra. [en línea]. Disponible en: <http://fondotesis.us.es/fondos/libros/462/10/nouus-index-librorum-prohibitorum-et-expurgatorum/> [Consulta: 10 de mayo de 2015].

RELACIONES DE AUTOS DE FE

Anónimo (1624a). *Memoria y relacion de las personas culpas sentencias que vbo en el auto pu^{co} de fee que se selebro en esta ciu^d de sui^a passado 30 dias del mes de nobiembre deste año 1624*. [Documento conservado en la Biblioteca Británica (BL), Add MS 20915, ff. 49r–63v].

Anónimo (1624b). *Relacion de las personas que salieron a el avto pu^{co} de la fe que se çelegbro p el santo ofiçio de la ynquisiçion de seuilla en la plaça de san fran^{co} el dia de gloriosso apostol san andres deste Año de 1624 años*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 59–5–26¹²⁰⁸(10), ff. 200r–207v y 218r–221r].

Anónimo (1660a). *Relación del auto de fe celebrado en Sevilla el 13 de abril de 1660*. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000041054&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/718, ff. 415r–416r].

Anónimo [1660b]. *Avto General de Fé celebrado en la Ciud. de Sevilla el 13 de Abril de 1660 (...)*. [en línea]. Disponible en: pares.mcu.es [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en el Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, MPD.428].

Anónimo [1660c]. *Relacion De la Magestuosa Pompa, y relijioso culto, con que en la mui noble, y mui leal ciudad de Sevilla se çelegbro Auto general de Fee. el día martes. 13 De Abril del año 1660*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), 59–5–26¹²⁰⁹(1), ff. 1r–29r].

Ayora, Manuel de (1778). *Relacion De las Personas que salieron à el Auto Publico De la feè, que se çelegbrò por el S.^{to} Ofiçio De la Ynquisiçion De Sevilla, en la Plaza De S.ⁿ Fran.^{co} el dia Del Glorioso Apostol S.ⁿ Andres De este año De Mil seiscientos veinte, y quatro*. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 57–6–4(5), ff. 10r–27v].

Cabrera, Juan de (Imp.) (1627). *Relacion del Avto de Fee, qve celebroy el Santo Officio de la Inqvisicion de Sevilla, en el convento de San Pablo el Real, que es de la Orden de*

¹²⁰⁸ Antiguamente, Papeles varios tomo 29 y luego MS 63–8–29.

¹²⁰⁹ Antiguamente, Papeles varios tomo 29 y luego MS 63–8–29.

Predicadores, Segundo Domingo de Quaresma, que fue ultimo dia del mes de Febrero, deste presente año de 1627. Sevilla: Juan de Cabrera. [en línea]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10637/2981> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad San Pablo-CEU Moncloa, Inquis.–E.V.–Addendum 3].

García de Molina, Julián (1624a). *Relacion de las prevenciones y forma como se celebros el avto ppublico de la Fè, en la plaça de señor san Francisco desta Ciudad de Sevilla, por el Santo Officio de la Inquisicion della, Sabado dia del Apostol San Andres 30. de Noviembre deste año 1624 (...).* Sevilla: Juan de Cabrera. [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000010841&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, ff. 214r–215v].

García de Molina, Julián (1624b). *Segvnda Relacion de las prevenciones y forma como se celebros el avto ppublico de la Fè, en la plaça de señor san Francisco desta Ciudad de Sevilla, por el Santo Officio de la Inquisicion della, Sabado dia del Apostol San Andres 30. de Noviembre deste año 1624 (...).* Sevilla: Juan de Cabrera. [Documento conservado en la Biblioteca Pública del Estado Can Sales (Palma de Mallorca), IB–BPM, Ms. 1327(1), ff. 7r–8v].

García de Molina, Julián (1625). *Relacion de las prevenciones y forma como se celebros el auto publico de la Fé, en la plaça de Señor San Francisco de la ciudad de Sevilla, por el Santo Oficio de la Inquisición della, sábado día del Apóstol San Andrés 30 de nouiembre deste año 1624 (...).* Madrid: Diego Flamenco. En Bolaños Donoso, Pilar (1991), Revisión al proceso inquisitorial de Felipe Godínez. *Montemayor. Revista de la Cultura*, 2, pp. 45–47. [en línea]. Disponible en: http://personal.us.es/piedad/pdf/1991_3.pdf [Consulta: 23 de abril de 2015].

Ginete, Alonso (1625). *Tratado y relacion del avto de fee, qve se hizo en la civdad de Sevilla, el dia de San Andres, Sabado 30. de Noviembre, por mandado del Santo Officio de la Inquificion de la misma Ciudad. A Migvel Alvares Salvador Familiar del Sancto Officio, y Regidor perpetuo de la Villa de Alcala de Guadayra.* Montilla: Manuel de Payva. [Documento conservado en la biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria, Papeles varios 76 (1)].

Gómez de Mora, Juan (1632b). *Relacion del avto de la fe, qve se celebros en Madrid Domingo a qvatro de Ivlio de M.DC.XXX.II.* Madrid: Francisco Martínez. [en línea]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=KU5MAAAcAAJ&dq=Avto%20de%20la%20F%20%20>

Fuentes bibliográficas

celebrado%20en%20Madrid%20este%20ano%20de%201632&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false [Consulta: 23 de abril de 2015].

Herrera, Fray Pedro de (O. P.) (1665). *Avto general de la fee: lavreadas las trivnfadoras sienes de la religion chatolica (...). Celebrado en Cordoba Lunes veinte y nueve de junio (...)*. Córdoba: Andrés Carrillo de Paniagua. [en línea]. Disponible en: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=1000608> [Consulta: 6 de julio de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Provincial de Córdoba, 2-113(18)].

Lyra, Francisco de (Imp.) (1648). *Avto pvblico de fee, celebrado en la ciudad de Seuilla, Domingo 29. de Março Año 1648*. Sevilla: Francisco de Lyra. [Documento conservado en la biblioteca del Monasterio de Poblet (Tarragona), R95-16].

Memoria de los reos que salieron al Auto particular de fee que celebros el Tribunal del Santo Officio de la Ciudad de Sevilla Domingo 11 de Junio 1656. (s. a.). (s. l.), (s. n.). [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000088130&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2031, ff. 127r-128v].

Nuestra Señora de los Dolores, Fray José de (O. S. A.) (Copista) (1799). *Noticia, y Relacion del Auto Gen^l de Fé, q celebros esta Ciudad de Sev^a el Martes 13. de Abril del año de 1660 (...)*. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/5278/1/papeles-varios/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 333/093, ff. 1r-20r].

Olmo, José del (1680). *Relacion del Avto Gen. dela Fee q. se celebrò, en Madrid, en presencia d svvs Mg^{des}. El dia 30 d Ivnio de 1680. Dedicado al Rey N. S. Carlos Seg.do Gran Monarcha de E^spaña, y del nuevo Mundo, que Dios guarde*. Madrid: Roque Rico de Miranda. [en línea]. Disponible en: http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?posicion=9&path=13316&presentacion=pagina [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de Universidad San Pablo-CEU Moncloa, Inquis.-E.V.-509].

Relacion de lo sucedido en un auto de la fee en Sev^a [XVII]. [Documento conservado en la biblioteca de la Real Academia de la Historia (RAH), 9/3646(94)].

Relaçion del auto particular que celebros el santo off^o de la ynquisiçion de sevilla en la parrochial de san Marcos. domingo de casimodo que fue a 11 de Abril de 1627 (s. a.). [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-3425624> [Consulta: 30 de mayo de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss/2440, ff. 115r–118r].

RELACIONES DE SUCESOS

Ambrosi, Jacobo de (1631). *Copia de vna carta qve escrivio el (...) Padre Fray Iacobo de Ambrosi (...) al (...) Padre Niculas Rodulfi (...) en la qual le haze relacion de un maravilloso cafo, que (mediante la Virgen Santissima nuestra Señora del Rofario) le fucedio con mucha cantidad de Turcos y Moros (...), y como se han reduzido y reduzen muchissimos cada dia a nuestra Santa Fee Catholica (...)*. Sevilla: Juan de Cabrera. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/903/1/copia-de-una-carta-que-escriuio-el-muy-reuerendo-padre-fray-iacobo-de-ambrosi-al-padre-fray-nicolas-rodulfi-en-la-qual-le-haze-relacion-de-un-maravilloso-caso-que-le-sucedio-con-mucha-cantidad-de-turcos-y-moros-y-como-se-han-reduzido/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(005)].

Blas, Juan Francisco de (Imp.) (1667). *Breve relacion del martyrio, qve padecio en la ciudad de Argel, por la confesion de nuestra fanta Fè Catholica, el venerable Hermano Pedro de la Concepcion (...) el dia 20. de Iunio deste presente año de 1667*. Sevilla: Juan Francisco de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1437/1/breve-relacion-del-martyrio-que-padecio-en-la-ciudad-de-argel-por-la-confession-de-la-santa-fe-catholica-el-venerable-hermano-pedro-de-la-concepcion-hijo-de-la-orden-tercera-de-la-ciudad-de-cadiz-el-dia-20-de-iunio-deste-presente-ano-de-1667/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/008(17)].

Castillo, Antonio del, O. F. M. (1624). *Verdadera relacion de las famosas presas, qve (...) hizo el Capitan Salmeron con quatro galeras en la Goleta (...). Refierefe la prifion y castigo que se hizo en Napoles al Morisco Guadiato (...), y a otros Moriscos Españoles. Y afsi mismo se refiere el martirio que este perro dio al P. F. Buenauëtura (...), en la ciudad de Saler de Berbería, cerca de la Mamora*. Sevilla: Juan Serrano de Vargas y Ureña. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1214/1/verdadera-relacion-de-las-famosas-presas-que-por-orden-del-duque-de-alua-irrey-de-napoles-hizo-el-capitan->

Fuentes bibliográficas

salmeron-con-quatro-galeras-en-la-goleta-y-junto-a-la-baxa-calabria-en-el-mes-de-febrero-deste-ano-de-mil-y-seiscientos-y-viente-y-quatro/ [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(125)].

Catedral de Granada (1671). *Fiestas celebradas por la Real Capilla de Granada, en la beatificacion del santo rey D. Fernando. III. de Castilla, y Leon, glorioso conqvistador del Andalvzia.* [s. l.], [s. n.]. [en línea]. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/19249/1/C-033-099%285-1%29.pdf> [Consulta: 10 de mayo de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/B-034-057(5-1)].

Chumacero y Carrillo, Juan (s. a.). *Beatifísimo Padre. Don Iuan Chumacero y Carrillo, Embaxador extraordinario de la Magestad Catolica. Sobre los focorros de Alemania, contra Herejes.* [s. l.], [s. n.] [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2880/2/beatissimo-padre-don-juan-chumacero-y-carrilo-embaxador-de-la-magestad-catholica-sobre-los-socorros-de-alemania-contraherejes-en-diferentes-audiencias-he-representado-a-v-santidad-las-necesidades-de-la-iglesia-lapertinacia-de-los-herejes/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de Universidad de Sevilla (BGUS), 109/083(04)].

Espino, Jerónimo de (1624). *Entrada del catolicissimo monarca.* Barcelona: Sebastián y Jaime Matevat. [en línea]. Disponible en: http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/B-59_4_4_4_32-61/digitizedPages/b-59-3-42-61.pdf [Consulta: 15 de enero de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Barcelona, 07 B-59/3/42-61].

Fajardo, Simón (Imp.) (1625a). *Conversion, baptismo, y mverte por iusticia, execvtada en la plaza de San Francisco de Seuilla, en Francisco Ignacio, antes Moro esclauo en tres de Otubre deste año de 1625. Efcrita por vn Padre de la Compañia de Iefus de Seuilla.* Sevilla: Simón Fajardo. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2303/2/conversion-baptismo-y-muerte-por-iusticia-executada-en-la-plaza-de-san-francisco-de-seuilla-en-francisco-ignacioantes-moro-esclauoen-tres-de-otubre-deste-ano-de-1625/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/092(19)].

Fajardo, Simón (Imp.) (1625b). *Insigne y celebre victoria qve por el catolicissimo Rey de Espana Filipe IIII. nuestro Señor, ha alcançado el feñor Marques Ambrosio Espinola,*

General en los Eftados de Flandes, al qual se entregò y rindio la ciudad de Breda a cinco dias del mes de Iunio de 1625. Sevilla: Simón Fajardo. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1255/1/insigne-y-celebre-victoria-que-por-el-rey-de-espana-filipe-iiii-ha-alcancado-ambrosio-espinola-general-de-los-estados-de-flandes-al-qual-se-entrego-y-rindio-la-ciudad-de-breda-a-cinco-dias-del-mes-de-iunio-de-1625/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(164)].

Fajardo, Simón (Imp.) (1625c). *Relacion cierta, y verdadera de la vitoria qve han tenido el Marques de Espinola estando sobre el cerco de Bredà, contra vn exercito muy poderoso de las islas reueladas, que acometieron a desbaratarle el campo.* Sevilla: Simón Fajardo. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1272/1/relacion-cierta-y-verdadera-de-la-vitoria-que-ha-tenido-el-marques-de-espinola-estando-sobre-el-cerco-de-breda-contr-un-exercito-muy-poderoso-de-las-islas-reueladas-que-acometieron-a-desbaratarle-el-campo/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(185)].

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (ca. 1639). *Relacion verdadera de todo lo svcedido en los Condados de Rosellon y Cerdaña, desde los primeros de Iunio, que entrò el enemigo por aquel Principado, hasta diez y nueue de Setiembre, que se dio la batalla al Frâces, en la qual quedò desbaratado.* Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1996/1/relacion-verdadera-de-todo-lo-sucedido-en-los-condados-de-rosellon-y-cerdana-desde-los-primeros-de-iunio-que-entro-el-enemigo-por-aquel-principado-hasta-diez-y-nueve-de-setiembre-que-se-dio-la-batalla-al-fraces-en-la-qual-queo-desbaratado/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/008(24)].

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (1652). *Relacion de las ciudades, villas, y lvgares qve se han rendido, y dado la obediencia a su nombre, en el Principado de Cataluña, y como la Ciudad de Barcelona queda capitulando para rendirfe, y entregados rehenes de vna y otra parte.* Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2285/2/relacion-de-las-ciudades-villas-y-lugares-que-se-han-rendido-y-dado-la-obediencia-a-su-magestad-y-al-senor-marques-de-mortara-en-su-nombre-en-el-principado-de-cataluna-y-como-la-ciudad-de-barcelona-queda-capitulando-para-rendirse-y-entregados/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/122(089)].

Fuentes bibliográficas

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (1654). *Relacion de los malos tratamientos que vnos jydios vezinos de la Villa de Madrid, hizieron a vn Crucifixo milagroso en la Calle de las infantas, y como vertio Sangre y les hablo su Diuina Magestad. Y otras cosas que han ocurrido despues de aquel sucesso*. Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: [http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/61-5-8%20\(%20signatura%20antigua_1_%2063-2-30\)---078/digitizedPages/cft410069.pdf](http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/61-5-8%20(%20signatura%20antigua_1_%2063-2-30)---078/digitizedPages/cft410069.pdf) [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Capítular y Colombina de Sevilla (BCCS), 61–5–8].

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (1664). *Relacion svmaria de las festivas demonstraciones, con que el Santo, y regio Tribvnal de la Inqvision de esta ciudad de Sevilla celebrou en el Real Convento de San Pablo, del Orden del Gran Padre Santo Domingo, la beatificacion del inclyto martyr Pedro de Arbves (...), en 17. de Setiembre de 1664*. Sevilla: Juan Gómez de Blas. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), R. MICRO/20083(1)].

Gómez de Blas, Juan (Imp.) (1666). *Breve relacion del crvelissimo genero de muerte, que los Turcos, y Moros de la Ciudad de Argel, dieron a Iuan Ramirez (...) Iueves 18. de Março de 1666*. Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1439/1/breve-relacion-del-cruelissimo-genero-de-muerte-que-los-turcos-y-moros-de-la-ciudad-de-argel-dieron-a-ivan-ramirez-cirujano-de-la-ciudad-de-sevilla-18-de-marco-de1666/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/008(26)].

Hurtado de Mendoza, Antonio [1631]. *Por la Inqvision de la ciudad y reyno de Granada sobre los encventros con la Real Chancilleria de dicha Ciudad, por auerle quitado el Dofel de las vêtanas dõde auian de ver fiestas los Inquifidores, en el mes de Setiembre de 1631*. (s. l.) (s. n.). [en línea]. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000155747&page=1> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE), Porcones/954<2>(50)].

Jiménez, Manuel (Imp.) (1624). *Memorable svceso, que este ano de mil y seyscientos y veynte y quatro a veynte y cinco del mes de Otubre, fe vido en Seuilla, escrito a vn amigo, en que le dà cuenta de como vn hombre aiendo preño a su muger por adultera, y sentenciados a degollar por manos de su marido, fe le entregaron en vn cadahalfo, para que executaffse la sentencia: declarase el principio del cafo, el medio que tuuo, y el buen fin que se configuio*. Sevilla: Manuel Jiménez. [en línea]. Disponible en:

<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1157/1/memorable-suceso-que-este-ano-de-mil-y-seyscientos-y-veynte-y-quatro-a-veynte-y-cinco-del-mes-de-otubre-se-vido-en-sevilla-escrito-a-vn-amigo-en-que-le-da-cuenta-de-como-vn-hombre-auiendo-preso-a-su-muger-por-adultera-y-sentenciados-a-degollar/> [Consulta: 14 de marzo de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(108)].

León, Juan de (Imp.) y Consejo de Inglaterra (1603). *La declaracion que hizo el Consejo de Estado dela Reyna Ifabela de Inglaterra difunta. En favor de Iacobo quinto Rey de Efcocia; por heredero y fuceffor de aquella Corona. A tres dias de Abril de 1603*. Sevilla: Juan de León. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1143/1/la-declaracion-que-hizo-el-consejo-de-estado-de-la-reyna-ysabela-de-inglaterra-difunta-en-fauor-de-iacobo-quinto-rey-de-escocia-por-heredero-y-sucessor-de-aquella-coronaa-tres-dias-de-abril-de-1603/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(094)].

López, Cristóbal (Imp.) (1684). *Continuacion historica, del estado, svcessos, y progreffos de la Liga Sagrada contra Turcos*. Sevilla: Cristóbal López. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2624/1/continuacion-historica-del-estado-svcessos-y-progressos-de-la-liga-sagrada-contra-turcos/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 112/111(62)].

López de San Román Ladrón de Guevara, Pedro (Ed.) (1649). *Copiosa relacion de lo svcedido en el tiempo que duro la Epidemia en la Grande y Auguftifsima Ciudad de Seuilla, Año de 1649. Escrita por vn religioso (...). Sacala a lvz Pedro Lopez de San Roman Ladron de Gueuara (...)*. Écija: Juan Malpartida de las Alas. [en línea]. Disponible en: http://fama2.us.es/flgh/media/digital/epidemia_sevilla.pdf [Consulta: 15 de enero de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de Humanidades de la Universidad de Sevilla, H RA/0315].

Lyra, Francisco de (Imp.) (1623). *Fiestas del Corpvs de Madrid a las qvales assistio la Catholica Magestad del Rey Felipe IIII (...), y los señores Infantes, y el Principe Carlos de Inglaterra (...)*. Sevilla: Francisco de Lyra. [en línea]. Disponible en: <http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/33-5-6---024/digitizedPages/33-5-6---024.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla (BCCS), 33-5-6(24)].

Fuentes bibliográficas

Martínez de Bustos, Agustín (1664). *Descripcion de la solemne, y svmptvosa fiesta, aparato, y ceremonias, qve el tribvnal del Santo Oficio desta Ciudad de Granada hizo en la celebracion de la Beatificacion del Glorioso, invicto Martir Pedro de Arbues (...), en el dia diez y fiete de Setiembre deste año de 1664. en el Convento Real de Santa Cruz desta Ciudad.* Granada: Baltasar de Bolívar. [en línea]. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/12383/1/a-031-130%20%2825%29.pdf> [Consulta: 10 de mayo de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/A-031-130(25)].

Mena, Juan de (1638). *Desagravios de Maria Santissima. de los agravios hechos a sv imagen santa, dandola a las llamas el perfido herege Olandès; en la Fuerça de Caloo.* Sevilla: Simón Fajardo Montano. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3589/1/desagravios-de-maria-santissimab-de-los-agravios-hechos-su-imagen-santa-dandola-las-llamas-el-perfido-herege-olandes-en-las-fuerca-de-caloo-celebrados-en-el-convento-grande-de-nuestra-senora-del-carmen-de-la-ciudad-de-sevilla-siete-de-noviembre-de-1638-anosc-por-el-rpmfr-juan-de-mena/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 113/060(26)].

Nájera, Hernando de (1621). *Relacion del dia, acompañamiento, forma y ceremonias como se leuantó el Pendon Real en esta ciudad de Seuilla, por el Rey nuestro señor don Felipe Quarto deste nombre, que Dios guarde muchos años.* Sevilla: Juan Serrano de Vargas y Ureña. [en línea]. Disponible en: <http://www.bidiso.es/fotogramasRelaciones/33-5-4%20---%20014/digitizedPages/33-5-4---014.pdf> [Consulta: 15 de enero de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca Capitulare y Colombina de Sevilla (BCCS), MS 33-5-4(14)].

Rey, Fernando (Imp.) (1623). *Verdadera relacion en la qval se da cventa de las trazas y arbitrios que tuuo el Cofario Blanquillo, Morisco renegado (...), en el discurso del tiempo que fue cofario en las costas de España, lleuando della muchos cautiuos dase Cuenta de las desgracias, y enemigos que tuuo (...), juntamente con la justicia que se hizo del, y de sus côpañeros.* Málaga: Fernando Rey. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1089/1/verdadera-relacion-en-la-qual-se-da-cuenta-de-las-trazas-yalbitrios-que-tuuo-el-cosario-blanquillo-morisco-renegadonatural-de-la-ciudad-de-arcos-en-el-discurso-del-tiempo-que-fue-cosario-en-las-costas-de-espana-lleuando-della-muchos-cautiuos/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(049)].

Rodríguez Gamarra, Alonso (Imp.) (1615). *Algunos auifos de Inglaterra de la perfecucion grande que aora de nuevo ay en aquel Reyno contra los Catolicos*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/947/1/algunos-avisos-de-inglaterra-de-la-persecucion-grande-que-aora-de-nuevo-ay-en-aquel-reyno-contra-los-catolicos/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(028)].

Sánchez, Andrés (Imp.) (1724). *Relacion de las plausibles aclamaciones, y Publicas Ceremonias, con que esta muy noble, leal, Nombrada, y Gran Ciudad de Granada. solemnizò la de levantar el Pendon por el Rey N. Sr. D. Luis Primero (que Dios guarde)*. Granada: Andrés Sánchez. [en línea]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/8956> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Granada, BHR/B-018-029(12)].

Serrano de Vargas, Juan (Imp.) (1618). *Qvatro presas y vitorias por los nuestros en el Estrecho y Cofta. Dafe quenta en efta Relacion de como Iulian Perez Morifco (...), armò en Argel dos nauios, con los quales andando en corfo, tomò vn vergantin Catalan, y martirizò dos frailes Aguftinos. Y como fe juntó con ocho nauios de Turcos (...). Dafe afsi mifmo quenta de las prefas que el Capitan Francisco de Correa efcriue que ha hecho en la Carbonera junto a Sanlucar, la Galera Negrona, en que tomò vna galeota y otros baxeles, con Turcos y Moros*. Sevilla: Juan Serrano de Vargas. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1247/1/quatro-presas-y-vitorias-por-los-nuestros-en-el-estrecho-ycosta/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/085(157)].

Sevilla (1617). *Relacion del solenne ivramento, qve el ilvstrissimo d. Pedro de Castro i Quiñones Arçobifpo de Seuilla, i fu infigne Cabildo Eclefiastico: i la muy noble i leal ciudad de Seuilla, hizieron en ocho de Diziembre de 1617*. Sevilla: Francisco de Lyra. [en línea]. Disponible en: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=6615> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la Biblioteca de Andalucía, ANT-XVII-186].

Torre Farfán, Fernando de la (1671). *Fiestas de la S. Iglesia metropolitana, y patriarcal de Sevilla, al nveuo cvlto del señor rey S. Fernando el tercero de Castilla y de Leon*. Sevilla: Viuda de Nicolás Rodríguez. [en línea]. Disponible en:

Fuentes bibliográficas

<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1783/13/fiestas-de-la-s-iglesia-metropolitana-y-patriarcal-de-sevilla-al-nuevo-culto-del-senor-rey-s-fernando-el-tercero-de-castilla-y-leon/> [Consulta: 4 de mayo de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de Humanidades de la Universidad de Sevilla, H Arte R.].

Viuda de Nicolás Rodríguez (Imp.) (1672). *Relacion de los maravillosos efectos, qve en la civdad de Sevilla ha organizado vna mission de los padres de la Compañia de Jesvs, este Año de mil y feiscientos y setenta y dos: especialmente en la Converfion de quarenta y quatro Turcos, y Moros, de que baptizò treinta y ocho el Iluſtrifsimo ſeñor Arçobifpo Don Ambroſio Ignacio de Eſpinola y Guzman (...)*. (2ª ed.). Sevilla: Viuda de Nicolás Rodríguez. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2324/1/relacion-de-los-marauillosos-efectos-que-en-la-ciudad-de-seuilla-ha-obra-do-vna-mission-de-los-padres-de-la-compania-de-jesus-este-ano-de-mil-y-seiscientos-y-setenta-y-dos-especialmente-en-la-conversion-de-quarenta-y-quatro-turcos-y-moros/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/136(19)].

Ximenez Santiago, Francisco (1642). *Victorias, y triumphos contra Portvgal por Castilla mediante Christo sacramentado, de el tirano revelion, y sedicioso alçamiento, dela alevosia portvgvesa al fin del año de 40. y sv pertinaz reveldia (...)*. Écija: Luis Estupiñán. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/1773/1/victorias-y-triumphos-contra-portugal-por-castilla-mediante-christo-sacramentado-de-el-tirano-revelion-y-sedicioso-alcamiento-de-la-alevosia-portuguesa-al-fin-del-ano-de-40/> [Consulta: 23 de abril de 2015].

SERMONES

Arriola, Fray Juan de (O. P.) (1625). *Sermon qve predico el myy Reuerendo Pdre Maestro F. Iuan de Arriola, Prouincial de la Prouincia de Andalucia de la Orden de Predicadores en el Aucto publico de Fee , que se celebrò en Sevilla en vltimo de noviēbre de 1624. Dia del glorioso Apostol San Andres. Dirigido al Duque de Medina Sidonia*. Sevilla: Luis Estupiñán. [en línea]. Disponible en: http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000250&interno=S&presentacion=pagina&posicion=1 [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 110/053(09)].

Colmenares, Fray Jacinto de (O. P.) (1623). *Sermon qve predico el mvy reverendo padre Fray Iacinto de Colmenares (...), en el auto publico de Fè, que se celebrò en quatro de Octubre deste año, dia de Señor San Francisco*. Valladolid: Juan Bautista Varesio. [en línea]. Disponible en: <http://fondotesis.us.es/fondos/libros/586/2/sermon-que-predico-fray-iacinto-de-colmenares-de-laorden-de-predicadores-que-se-celebro-en-quatro-de-octubre-deste-ano-dia-de-senor-san-francisco/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 113/084(05)].

Santo Tomás, Fray Alonso de (O. P.) (1652). *Sermon predicado en la Santa Iglesia de Sevilla, la dominica 21. despues de la Octaua de la Sanctissima Trinidad, estando manifesto el Sanctissimo Sacramento, dandole Gracias por el feliz Triunfo, que tuuieron las Armas de su Magestad (que Dios guarde) en la restauracion del Principado de Cataluña (...)*. Sevilla: Juan Gómez de Blas. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/797/2/sermon-predicado-en-la-santa-iglesia-de-sevilla-la-dominica-21-estando-manifiesto-el-sanctissimo-sacramento-dandole-gracias-por-el-feliz-triunfo-que-tuuieron-las-armas-de-su-magestad-en-la-restauracion-del-principado-de-catalunac-predicole/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 111/052(12)].

TEXTOS LEGALES

Clemente VIII (s. a.). *Postulat a nobis*. (s. l.: s. n.). (Edición original 23/08/1604). [Documento conservado en el Archivo General de Simancas (AGS), SSP, leg. 2649, 1 (1)].

Iglesia Católica (1604). *Indvlgencias plenarias y gracias espirituales, cõcedidas por los Summos Pontifices, a los Señores Inquifidores, Officiales, y Minißtros, del Sancto Officio de la Inquificion, Cofrades de la Cofradia de S. Pedro Martir*. Sevilla: Francisco Pérez. [en línea]. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/2199/1/indulgencias-plenarias-y-gracias-espirituales-cocedidas-por-los-summos-pontifices-a-los-senores-inquisidores-officiales-y-ministros-del-sancto-officio-de-la-inquisicion-cofrades-de-la-cofradia-de-s-pedro-martir/> [Consulta: 23 de abril de 2015]. [Documento conservado en la biblioteca de la Universidad de Sevilla (BGUS), A 109/088(14)].

WEB

BibleGateway (s. a.). [en línea]. Disponible en: <http://www.biblegateway.com> [Consulta: 23 de abril de 2015].

British Museum (s. a.) [en línea]. Disponible en: <http://www.britishmuseum.org> [Consulta: 14 de julio de 2015].

Centro de Documentación y Estudios Moisés de León (s. a.). [en línea]. Disponible en: <http://sefardies.es> [Consulta: 23 de abril de 2015].

DICAT. CATCOM (s. a.). Base de datos de comedias mencionadas en la documentación teatral, 1540–1700. [en línea]. Disponible en: <http://catcom.uv.es> [Consulta: 11 de abril de 2015].

Domínguez Arjona, Julio (2003, 8 de noviembre). La cruz de la Inquisición. *La Sevilla que no vemos*. [en línea]. Disponible en: <http://www.galeon.com/juliodominguez/2003/cpsf.html> [Consulta: 25 de mayo de 2015].

Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH) (s. a.). Bases de datos del patrimonio cultural. [en línea]. Disponible en: <http://www.iaph.es/web/canales/conoce-el-patrimonio/base-de-datos-en-linea/> [Consulta: 15 de abril de 2015].

Lambea, Mariano (2010). Vexilla Regis prodeunt. [en línea]. Disponible en: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/34030/1/Vexilla%20Regis%20prodeunt.%20Juan%20Garc%C3%ADa%20de%20Salazar.pdf> [Consulta: 23 de abril de 2015].